5.



5./6. Heft Vierundzwanzigster Band

Beiträge zur Förderung christlicher Theologie

Herausgeber: Prof. D. A. Schlatter, Tübingen
Prof. D. W. Lütgert, Halle a. S.

Der Schriftbegriff Jesu

Studie zur Kanongeschichte und religiösen Beurteilung des Alten Testaments

von

Lic. J. Hänel
Privatdozent an der Universität Greifswald

Gütersloh
Druck und Verlag von C. Bertelsmann

Beiträge
zur
Förderung christlicher Theologie

Herausgegeben von

D. A. Schlatter — Prof. in Tübingen
und
D. W. Lütgert — Prof. in Halle a. S.

24. Band.

5./6. Heft:

Der Schriftbegriff Jesu

Von Lic. **Johannes Hänel**
Privatdozent der Theologie in Greifswald

Gütersloh
Druck und Verlag von C. Bertelsmann
1919

Der Schriftbegriff Jesu

Studie
zur Kanongeschichte und religiösen
Beurteilung des Alten Testamentes

Von

Lic. Johannes Hänel 1887–
Privatdozent der Theologie in Greifswald

Gütersloh
Druck und Verlag von C. Bertelsmann
1919

Inhalt.

§ 1. Aufgabe und Methode der Untersuchung.

Die Untersuchung des Schriftbegriffes Jesu hat es mit einer doppelten Aufgabe zu tun. Es ist einerseits festzustellen, in welcher Gestalt die Bibel des Alten Testamentes sich Jesus dargeboten hat, und es ist andrerseits festzustellen, welchen Wert Jesus diesen Schriften zuerkannt hat. Die Schriftsammlung des Alten Testamentes hat nicht von vornherein das Gepräge getragen, das ihr heute eignet. So wie wir sie heut vor uns haben, ist sie das Produkt einer langsamen, allmählichen Entwicklung. An welchem Meilenstein dieser Entwicklung das Alte Testament damals stand, als es Jesus las, das ist die eine Frage, die der Lösung harrt. Auf der anderen Seite ist zur Genüge bekannt, daß die Schätzung der Schrift sich nicht immer auf derselben Linie bewegt hat. Man hat in den Worten des Alten Testamentes nichts anderes sehen wollen als letzte Denkmäler aus der Literaturperiode eines Volkes, dessen Blütezeit längst entschwunden ist. Man hat in ihnen ewige, göttliche Wahrheiten gefühlt, die nur durch die unvollkommenen Hüllen menschlichen Ausdrucks und menschlicher Auffassung eingeengt seien. Ja die heilige Verehrung ist zu der Stufe emporgestiegen, daß man die einzelnen Worte für Worte Gottes ansah und von einer Verbalinspiration sprach. Welche Stellung hat Jesus zum Alten Testament eingenommen? Das ist die andere Frage, die zu beantworten ist.

Wenn ich zur Methode der Untersuchung das Wort nehme, so möchte ich zunächst dartun, in welchem Umfange die Frage nach den Quellen, die in den Evangelien fließen, für unsere Arbeit berücksichtigt werden soll.

Das Einfachste wäre es zweifellos, wir könnten eine ganz bestimmte Auffassung vom synoptischen Problem, von Anzahl und Inhalt der Quellen, voraussetzen und so mit Leichtigkeit bei jeder Überlieferung feststellen, ob sie von einem oder mehreren Zeugen vertreten wird. Leider hätte dies Verfahren bei dem gegenwärtigen Stand des synoptischen Problems nur subjektiven Wert. Denn die Ansichten über Anzahl und Inhalt der Quellen sind völlig geteilt.

Suchen wir aber nach einem Boden, der gemeinsam ist, so scheint es ratsam, statt nach den unbestimmbaren Quellen das Material nach den vorhandenen Überlieferungsschichten zu bezeichnen, die durch die einzelnen Evangelien oder Kombinationen von ihnen dargestellt werden.

Also nicht um die Begriffsreihe: Urmatthäus, Logienquelle, Sondergut des griechischen Matthäus, Urmarkus, Markusquelle, lukanische Quelle, Johannesevangelium wird es sich handeln, sondern nur das soll übersehbar und deutlich gemacht werden, ob ein Tatbestand durch die synoptische und johanneische Überlieferung oder nur eine von beiden geboten wird, und weiter, ob er innerhalb der synoptischen Überlieferung durch ein Evangelium oder zwei oder drei gedeckt wird, und zwar in den beiden letzten Fällen, ob unter auffallender textlicher und kontextlicher Übereinstimmung der Berichte oder unter wesentlichen Abweichungen.

Soweit das Quellenverhältnis unmittelbar aus diesen Angaben abzulesen ist, gelangt es in unserer Arbeit zur Darstellung. Dabei haben wir es dort, wo ein Bericht von einem Evangelium oder auch von mehreren synoptischen Evangelien unter starken Übereinstimmungen geboten wird, mit einer Quelle zu tun, mit mehreren, wo er von zwei oder drei synoptischen Evangelien unter starken Abweichungen, oder wo er sowohl von der synoptischen wie von der johanneischen Überlieferung

geboten wird. Und wiederum. Wird ein Vorstellungskomplex durch verschiedene Berichte erhärtet, so haben wir es von vornherein mit mehreren Quellen zu tun, wenn schon der einzelne Beleg eine Quellenmehrheit widerspiegelt, aber naturgemäß nicht minder oder erst recht dann, wenn ohne solche Eigenschaft des einzelnen Beleges oder gar mit ihr sich die verschiedenen Belege sowohl auf die synoptische Überlieferung wie auf das Johannesevangelium verteilen. Weisen hingegen innerhalb der synoptischen Überlieferung bezw. innerhalb des Johannesevangeliums mehrere Belege Gegensätzliches auf, so darf daraus noch nicht auf Quellenmehrheit geschlossen werden, da die Untersuchung auch damit zu rechnen hat, daß diese Verschiedenheit der Auffassung in Jesus selbst vorliegen könnte, sowie damit, daß die eigentümliche Auffassung des gleichen Erzählers in verschiedener Stärke die überlieferten Stoffe beeinflußt hätte. Soweit nun aber in diesem Fall wie auch sonst das Quellenverhältnis nicht unmittelbar aus unseren Angaben zu entnehmen ist, überlassen wir es den einzelnen Lösungen des synoptischen Problems, in welcher Weise sie die mannigfaltigen Kombinationen für eine genauere Bestimmung der Quellenzahl verwerten wollen.

Gewonnen ist mit diesem Verfahren viel, der Anspruch auf Allgemeingültigkeit, hingegen nichts Wesentliches verloren. Denn die Kontrolle, ob auf einen Bericht die Anschauung des Erzählers abgefärbt hat und so der objektive Tatbestand verschleiert ist, bleibt uns in demselben Maße gewährleistet, wie es der Fall ist, wenn man eine bestimmte Ansicht vom literarischen Verhältnis der Evangelien zugrunde legt. Denn der Gegensatz zu analogen Stücken in derselben Überlieferungsschicht bezw. der Gegensatz zu analogen Stücken in den anderen Überlieferungsschichten würde hier wie dort zwar nicht gleich die Entscheidung selbst bedeuten, aber den wertvollsten Ausgangspunkt dafür bilden.

Einer bequemen Übersicht halber ist unter den verschiedenen Überlieferungsschichten eine bestimmte Ordnung innegehalten. Es stehen zuerst die synoptischen Stellen, die nur von einem Evangelium gebracht werden (Mt., Mk., Lk.), dann die, die in zwei und in drei Evangelien geboten sind, aber wegen der starken Übereinstimmung lediglich auf eine Quellenschrift als Grundlage verweisen (Mt.Mk., Mt.Lk., Mk.Lk., Mt.Mk.Lk.), danach die, die auf zwei Quellenschriften zurückzuführen sind (Mt. × Mk., Mt. × Lk., Mt.Mk. × Lk.), endlich die johanneischen Worte.

Eine weitere methodische Frage hängt mit einem Bedenken zusammen, das gegenüber der ersten Aufgabe unserer Studie entstehen könnte. Während die Erzähler über Jesu Stellung zur Schrift ihre Leser wirklich unterrichten wollten, lag es ihren Zwecken fern, sie über die Gestalt der Jesusbibel zu belehren. Sind aber die vorhandenen Bemerkungen über den Kanon ohne jede Absicht eingeflochten, so könnte man vermuten, daß die Erzähler unbewußt bloß ihr eigenes Kanonbild im Auge hatten, das palästinensische Kanonbild der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts oder das Kanonbild der alexandrinischen Judenschaft, jedoch nicht das Jesu. Es wäre also trotz übereinstimmenden Zeugnisses der Schichten methodisch nicht zulässig, die Frage nach der Bibel Jesu zu stellen, wie unser erster Teil will. Nun würde man solch ein Versehen nicht zu hoch veranschlagen dürfen. Denn die Materie kann in sich durchaus folgerichtig behandelt werden und darum die Darstellung ihren Wert behalten, auch wenn in der Lokalisierung des festgestellten Kanonbildes sich ein Irrtum eingeschlichen haben sollte. Es wäre in diesem Fall vielleicht nur zu bedauern, daß die Untersuchung nicht gleich auf einen weiteren Raum ausgedehnt ist, nämlich den der gesamten neutestamentlichen Literatur, statt nur auf den der Jesusworte. Indessen scheint mir das Be-

denken gar nicht haltbar zu sein. Setzt man voraus, daß bald nach Jesu Tod der jüdische Kanon neue Veränderungen erfahren habe, so fällt es schwer, überhaupt mit der Möglichkeit zu rechnen, daß die selbständig gewordene junge Kirche noch nachträgliche Bestimmungen der Synagoge übernommen habe. Sicherlich aber würden die Erzähler, die die Neuerungen miterlebt hätten, unter diesen Umständen sich nicht in der Weise des Anachronismus schuldig gemacht haben, wie das Bedenken voraussetzt, mag ihr Augenmerk noch so sehr auf die wichtigeren Dinge gerichtet gewesen sein. Vielleicht einmal ein einzelner, nimmer sie alle zugleich. Setzt man aber voraus, daß wir es mit Erzählern zu tun haben, die unter dem Einfluß der alexandrinischen Bibel standen, diese Bibel aber schon damals sich in einem erheblichen Gegensatz zur palästinensischen Bibel befunden hätte, so wird sich nicht behaupten lassen, daß man um diesen Gegensatz, der gerade die Gestalt der autoritativen Schriftensammlung betraf, nicht gewußt haben sollte. Wir werden wohl damit zu rechnen haben, daß man im einzelnen den Wortlaut für identisch hielt und darum ahnungslos mit dem Wortlaut der Septuaginta in der Überlieferung den Wortlaut der Jesusbibel übermalt hat, aber das werden wir kaum zu erwarten haben, daß dort, wo die schwerwiegenden Unterschiede empfunden werden mußten, man unbefangen das Kanonbild der hellenistischen Judenschaft für das des Mutterlandes ausgegeben hätte. Indem man die Unterschiede empfand, wird man auch im großen und ganzen bemüht gewesen sein, die Eigenart der palästinensischen Welt Jesu zur Geltung zu bringen, mag sonst die Darstellung wirklich völlig andere Interessen gehabt haben. Wir sind also durchaus berechtigt, unsere Evangelien nach Angaben zu durchforschen, die über die Bibel zur Zeit Jesu Aufschluß geben.

I. Die alttestamentliche Schriftsammlung Jesu.

§ 2. Gliederung der Aufgabe.

Wollen wir den Zustand der alttestamentlichen Schriftsammlung zur Zeit Jesu bestimmen, so sind die Einzelaufgaben unschwer festzustellen. Einleitend haben wir die Namen zu untersuchen, unter denen diese Sammlung ging. Um von ihr selbst eine Anschauung zu gewinnen, können wir einmal den Nachdruck darauf legen, daß es eine Sammlung von Schriften ist, womit wir es zu tun haben, und können wir auf der anderen Seite den Nachdruck darauf legen, daß es Schriften sind, die hier gesammelt werden. Betonen wir den ersten Gesichtspunkt, so tritt die Frage in den Vordergrund, welche Zahl von Schriften diese Sammlung umfaßt, ferner, in welcher Ordnung sie ihre Schriften bringt, und zwar nach den beiden Unterfragen, ob sie Gruppen unterscheidet, und wie sie die Schriften auf diese Gruppen verteilt, endlich, ob die Sammlung noch die Aufnahme neuer Schriften zuläßt oder fest nach außen hin abgegrenzt ist. Mit andern Worten: Wenn wir uns mit der Schriftsammlung Jesu beschäftigen, handelt es sich um den Umfang, die Dreiteilung, die Anordnung und den Abschluß. Betonen wir hingegen, daß es Schriften sind, die hier gesammelt wurden, ein Befund, der literarisch weitergegeben wurde, so interessiert uns das textliche Gewand, in das er gekleidet ist. Mit andern Worten: Wenn wir uns mit der Schriftsammlung Jesu beschäftigen, so haben wir als die letzte Frage die Frage nach ihrem Textcharakter zu beantworten.

§ 3. Die Namen.

Τὰ γράμματα, dem, nach der Septuaginta zu schließen, ein ספריא zugrunde liegen würde,[1]) läßt sich im Munde Jesu nicht als Bezeichnung für das Alte Testament nachweisen. Im Gleichnis vom ungerechten Haushalter hat es Lk. 16, 6. 7 den Sinn von „Schuldbrief"; Joh. 5, 47 bezieht es sich nur auf die fünf Bücher Mosis: *τοῖς ἐκείνου γράμμασιν*.

Auch von *ἡ γραφή* läßt es sich nicht belegen, daß dahinter ein Begriff steht, mit dem Jesus das Alte Testament bezeichnete. An Stellen wie Mk. 12, 10; Lk. 4, 21; Joh. 13, 18 wird *ἡ γραφή* offenbar von dem einzelnen Bibelvers gebraucht.[2]) Aber auch die Stelle Joh. 7, 38, die H. Cremer-J. Kögel an dem in Anm. 2 genannten Ort für die Bedeutung „Schrift" anführen, dürfte schwerlich hierfür verwendbar sein. Schon wenn man annähme, daß *ποταμοὶ ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ ῥεύσουσιν ὕδατος ζῶντος* im Alten Testament nicht nachweisbar sei, würde man nie die Möglichkeit aus der Welt schaffen können, daß die Zitierformel *καθὼς εἶπεν ἡ γραφή* eine einzelne Stelle einleiten will, eventuell aus einem verlorenen Apokryphon. Diese Möglichkeit würde genügen, um die Bedeutung „Schrift" statt „Schriftstelle" fraglich zu machen. Ich glaube aber, daß die alttestamentliche Stelle noch nachweisbar ist, die hier von Jesus aufgenommen ist. Übersetzen wir nämlich unser Wort in das Hebräische zurück, יארי oder בארי מים חיים נזלים מבטני oder מלבבו, so haben wir in Cant. 4, 15 den Text, der dem Schriftbestand nach die auffallendste Ähnlichkeit mit unserem Wort hat: באר מים חיים ונזלים מן־לבנון. Dieser Zusammenhang wird dadurch bestätigt, daß

[1]) E. Hatch and H. A. Redpath, A Concordance to the Septuagint. Oxford 1897—1906. Bd. I, S. 275 a. b.

[2]) Vgl. H. Cremer-J. Kögel, Bibl.-theol. Wörterb. d. Neut. Gräzität. Gotha 1911 ff. S. 265.

Jesus bekanntlich mit den Worten Joh. 7, 37 f. auf die Prozession am frühen Morgen zum Siloahteich und auf die Libation des Siloahwassers am Altar anspielt, der Targum aber Cant. 4, 15 deutlich auf die מיא דשילוח und die ניסוך מיא דנסכין על מדבחא בבית מקדשא bezieht.[1]) Daß die Textgestalt der Jesusbibel von der masorethischen variiert, ist für den Kenner der Textgeschichte nur natürlich. Als Analogon vergleiche Mt. 6, 6 = Jes. 26, 20.[2]) So wenig nun in Joh. 7, 38 die Bedeutung „Schriftstelle" ausgeschaltet werden kann, so wenig läßt sich dies in Joh. 10, 35 ausführen. Es will hier gleichfalls beachtet sein, daß *ἡ γραφή* auf eine ganz bestimmte Schriftstelle blickt, nämlich Ps. 82, 6, die eben zitiert ist. *Ἡ* wäre genereller Artikel. Ähnliches gilt für Joh. 17, 12, wo auch H. Cremer-J. Kögel die Entscheidung offen lassen, indem sie das *γραφή* keiner ihrer Rubriken zuweisen. Man hat seit Luther mit Recht erkannt, daß hier wie in 13, 18 auf Ps. 41, 10 verwiesen wird, wenn auch das Zitat selbst nicht noch einmal niedergeschrieben ist. Über die Gleichung *γραφή* = Schriftstelle (= כתובא) kommen wir also im Jesuswort nirgends hinaus.

Wie steht es nun mit der pluralischen Wendung *αἱ γραφαί*? Haben wir es hier mit der gleichen begrifflichen Nüance wie vorher zu tun? Ist *αἱ γραφαί* einfach mit „Schriftstellen" (= כתוביא) wiederzugeben? Wir würden dann auch in diesem terminus keine Bezeichnung für das Alte Testament erblicken können. Denn es ist zuzugeben, daß bei jener Auffassung *αἱ γραφαί* sich nur auf einzelne Schriftstellen beziehen kann, jedesmal auf die „in Betracht kommenden . . . Aussprüche dieses Charakters",[3]) aber nie auf das Alte Testament insgesamt; das Alte Testament war auch für das jüdische Bewußt-

[1]) Folgende Targumausgaben sind für die Arbeit verwandt: A. Berliner, Targum Onkelos. Berlin 1884; P. de Lagarde, Prophetae chaldaice. Leipzig 1872; P. de Lagarde, Hagiographa chaldaice. Leipzig 1873.

[2]) S. 38, Anm. 1. — [3]) H. Cremer-J. Kögel a. a. O.

sein mehr als ein zusammenhangsloses Nebeneinander von „Schriftstellen". Aber gerade an dieser notwendigen Beschränkung scheitert der Versuch, *γραφαί* mit „Schriftstellen" zu identifizieren. *Γραφαί* hat durchaus nicht den partiellen Charakter, den man jener Annahme zuliebe bei ihm finden möchte. Wohl ließe er sich allenfalls mit Mt. 26, 54 vereinbaren, wenn man *αἱ γραφαί, ὅτι οὕτως δεῖ γενέσθαι* übersetzt: „die Schriftstellen, (die weissagen,) daß es also geschehen muß". Aber schwerlich läßt er sich in Mt. 21, 42 entdecken. Wenn das Zitat Ps. 118, 22 f. mit der Frage *οὐδέποτε ἀνέγνωτε ἐν ταῖς γραφαῖς* eingeleitet wird, so war weder vorher von bestimmten Schriftstellen die Rede, auf die Bezug genommen wäre, noch verfügt *γραφαῖς* über einen attributiven Zusatz wie Mt. 26, 54, der die Determination enthalten könnte. Nicht anders ist *αἱ γραφαί* in dem Begründungssatz *ἀλλ' ἵνα πληρωθῶσιν αἱ γραφαί* Mk. 14, 49 zu beurteilen, mit dem Jesus über die Art seiner Gefangennahme beruhigt. Dieselben Gesichtspunkte gelten für den Vorwurf, den Jesus Mt. 22, 29 Mk. 12, 24 den Sadduzäern macht, sie verstünden nicht *τὰς γραφὰς μηδὲ τὴν δύναμιν τοῦ θεοῦ*. Vielleicht ist hier noch das parallele *τὴν δύναμιν τοῦ θεοῦ* beachtenswert, das auch nicht eine bestimmte, Auferstehung wirkende *δύναμις* von anderen *δυνάμεις τοῦ θεοῦ* unterscheidet. Genau so wenig verträgt *τὰς γραφάς* in Joh. 5, 39 eine Begrenzung. Die Schriftstellen, die die Juden durchforschen, um das ewige Leben darin zu finden, gehören nicht einer einzelnen Kategorie von Schriftstellen an, sondern könnten nur die Schriftstellen des ganzen Alten Testamentes sein.

Ich habe mir lange die Frage vorgelegt, ob nicht im Jesuswort *αἱ γραφαί* mit dem synagogalen Titel der dritten Kanongruppe כתובים resp. כתוביא zu identifizieren sei. Die beiden termini würden sich dann in der Bedeutung „Schriften" berühren. Vom lexikalischen Gesichtspunkt läßt sich diese Gleichung

kaum beanstanden. Denn daß auch כתוב über die Bedeutung „Schrift“ verfügt, ist nicht bloß nach der ganzen Bildung dieses Nomens zu erwarten, sondern wird auch von der Septuaginta bestätigt, die 2. Chron. 30, 5. 18 כתוב mit γραφή (= Schrift) wiedergibt.[1]) Indessen sprechen doch verschiedene Erwägungen gegen eine solche Gleichsetzung der γραφαί mit den כתובים. Es läßt sich nicht denken, daß Erzähler resp. Übersetzer zur Bezeichnung der dritten Kanongruppe einen griechischen Ausdruck gewählt haben sollten, von dem sie sich hätten sagen müssen, daß kein Leser ahnen würde, was sich hinter ihm verberge. Und anzunehmen, daß wir es mit einem ständigen Versehen der Übersetzer zu tun hätten, die das überlieferte כתובים, verleitet durch die Grundbedeutung „Schriften“, irrtümlich auf sämtliche Bibelschriften bezogen hätten, geht darum nicht, weil der Plural כתובים in der Bedeutung „Schriften“ ausschließlich für die Hagiographen gebraucht wurde.[2]) Hinzu

---

[1]) Die Bedeutung „Schriften“ für כתובים wird von der einschlägigen Literatur als selbstverständlich vorausgesetzt; vgl. Fr. Buhl, Kanon u. Text d. Alt. Test's. Leipzig 1891, S. 4, Ed. König, Kanon und Apokryphen. Gütersloh 1917, S. 38 und die neuhebr. u. aram. Wörterbb.

O. Procksch, Die kleinen prophetischen Schriften nach dem Exil. Calw u. Stuttgart 1916, S. 28 scheint eine nur partizipiale Deutung befürworten zu wollen. Es seien die Bücher, die bloß geschrieben, aber nicht öffentlich vorgelesen wurden. Es ist indessen zu beachten, daß die Psalmen, wenn sie auch nicht öffentlich vorgelesen wurden, gewiß nie allein zum Geschriebenwerden da waren.

[2]) J. Levy, Neuhebr. u. Chald. Wörterb. über d. Talmudim u. Midraschim. Leipzig 1876—1890. Bd. II, S. 432 a. b.

Wenn M. Jastrow, A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature. London, New York 1886—1903. Bd. I, S. 680 a die Bedeutung the Biblical writings aufführt, so beruht das zweifellos auf einem Mißverständnis der Belegstelle. כתורה, כקדושת תורה, ככתוב בה, כקדושת כתוביא in der jerusalemischen Gemara zum Mischnatraktat Nedarim I, 3 (Jerusalemischer Talmud Krotoschin 1866, fol. 36 c) ist nur zu übersetzen „Wie die Bibel, das heißt: wie die Heiligkeit der Bibel; wie die Schriftstelle in ihr, das heißt: wie die Heiligkeit der Schriftstellen“ und nicht „as sacred as the Biblical

gesellt sich die Beobachtung, daß die Gedanken, deretwegen sich Jesus auf die *γραφαί* beruft, keineswegs bloß in der dritten Kanongruppe sich finden. In Mt. 26, 54 und Mk. 14, 49 folgert er die Notwendigkeit seines Leidens aus den *γραφαί*. Wir wissen aber, daß Weissagungen, die sich auf das messianische Leiden deuten lassen, auch in den beiden anderen Gruppen des Kanons stehen. Von einer, Jes. 53, 12, berichtet Lk. 22, 37 ausdrücklich, daß Jesus auf sie verwiesen hat. In Joh. 5, 39 stehen wir mit *τὰς γραφάς* vor der gleichen Tatsache. Hier handelt es sich um den Beweis für die Messianität Jesu („sie sind es, die von mir zeugen"). Messianische Stellen haben wir aber in der Thora und in den Propheten genau so gut wie in den Ketubim. Zudem sind uns einzelne messianische Zitate aus den ersten Gruppen überliefert, nämlich Dt. 18, 15 = Mt. 17, 5 Mk. 9, 7 Lk. 9, 35; Jes. 42, 1 = Mt. 3, 17 Mk. 1, 11 Lk. 3, 22; 53, 12 = Lk. 22, 37; 61, 1 f. = Lk. 4, 18 f.; Sach. 13, 7 = Mt. 26, 31 Mk. 14, 27. Schließlich will der ausdrückliche Hinweis Joh. 5, 46 f. auf die messianische Weissagung der Mosesbücher nicht vergessen werden. Auch Joh. 8, 56 ist ernstlich zu erwägen.[1])

So bleibt nichts anderes übrig, als *γραφαί* in der Bedeutung „Schriften" auf den ganzen Kanon zu beziehen und dahinter eine Bezeichnung für das Alte Testament zu vermuten. Als aramäisches Äquivalent käme natürlich כתוביא wegen seiner ausschließlichen Verwendung für die dritte Gruppe nicht in Betracht. Aber auch an ספריא ist kaum zu denken. Von der Septuaginta wird ספר fast regelmäßig durch *βιβλίον* oder *βίβλος* übersetzt, zuweilen durch *γράμμα*, je einmal durch

writings". Vgl. den ערוך השלם des נתן בן יחיאל, ed. A. Kohut, Vienne 1878—1892. Bd. IV, S. 358a, wo unser Satz unter der Gleichung כתוב = פסוק aufgeführt wird, und J. Levy, Neuhebr. . . . Bd. II, S. 432b. G. Dalmans (Aramäisch-Neuhebräisches Wörterbuch zu Targum, Talmud und Midrasch. Frankfurt a. M. 1897—1901. Bd. II, S. 201a) „heilige Schrift" dürfte aus Jastrow eingedrungen sein.

[1]) Vgl. S. 25, Anm. 2.

ἀριθμός, γραμματικὴ τέχνη, ἐπιστολή, συγγραφή,[1]) nie durch *γραφή*. Der Titel, den *αἱ γραφαί* wiedergibt, kann nur כְּתָבַיָּא sein. Nun könnte allerdings auch diese Auffassung, die in *γραφαί* einen Namen des ganzen Alten Testaments findet, gefährdet erscheinen, wenn man den sonstigen jüdischen Sprachgebrauch berücksichtigt. Es läßt sich nirgends nachweisen, daß כתביא ohne Attribut den prägnanten Sinn „die Schriften *κατ' ἐξοχήν*" hat. Soll כתביא sich auf die Schriften des Alten Testamentes beziehen, wird stets der Genitiv הקדש hinzugefügt (also כתבי הקדש).[2]) Und das gleiche dürfte, soweit ich sehe, für *γραφαί* in der hellenistischen Terminologie gelten; nur *αἱ ἱεραὶ γραφαί* scheint dort das Alte Testament zu bezeichnen.[3]) Dennoch ist dieser Beobachtung kein großes Gewicht beizulegen. In der urchristlichen Gemeinde war nämlich der Brauch, das einfache, attributlose *γραφαί* in jenem Sinn zu verwenden, weit verbreitet. Stellen wie Lk. 24, 27.[4]) 45; Akt. 17, 2. 11; 18, 24. 28; Röm. 15, 4; 1. Kor. 15, 3 f. belegen uns dies. Gerade aber bei Jesus hätte die Fortlassung des Attributes

---

[1]) Theodotion cod. A übersetzt Dan. 12, 4 ספר nicht durch *λόγος*, wie E. Hatch and H. A. Redpath, A Concordance . . . Bd. II, S. 885 c notiert; es handelt sich nur um eine Umstellung von *λόγους* und *βιβλίον*.

[2]) Vgl. J. Levy, Chaldäisches Wörterbuch über die Targumim und einen großen Teil des Rabbinischen Schrifttums. Leipzig 1867/68. Bd. I, S. 395; von demselben Verfasser: Neuhebr. Wörterb. . . . Bd. II, S. 433 ff.; Aicher, Das Alte Testament in der Mischna, 1906, S. 22; Ed. König, Kanon und Apokryphen . . . S. 19.

[3]) S. 174 f.

[4]) wo ich allerdings das *ἀπὸ Μωϋσέως καὶ ἀπὸ πάντων τῶν προφητῶν* nicht auf Erläuterungen aus dem Gesetz Mosis und aus dem Prophetenkanon deute, die *τὰ περὶ ἑαυτοῦ* zum Gegenstand gehabt hätten, sondern auf Erläuterungen über die Person bezw. die Geschicke Mosis und der Propheten. Sonst müßte *ἐν πάσαις ταῖς γραφαῖς* wegen *ἀρξάμενος ἀπὸ Μωϋσέως καὶ ἀπὸ πάντων τῶν προφητῶν* auf die Ketubimgruppe bezogen werden, wie B. Weiß (Die Evangelien des Markus und Lukas. Göttingen 1901 [Krit.-exeg. Komm. von H. A. W. Meyer] zu d. St.) folgerichtig tut, wenn er von den „(anderen) Schriften" neben Gesetz und Propheten spricht.

nichts Auffallendes, da er, wie wir später sehen werden, gemäß seiner ganzen Stellung zum Alten Testament durchgehends die Heiligkeitsaussage gegenüber der Schrift vermied.[1]) Wir dürfen darum das Ergebnis als gesichert betrachten, daß in *αἱ γραφαί* die Erinnerung an einen Namen erhalten ist, den Jesus für das Alte Testament gebraucht.

Ein anderer Name für das Alte Testament scheint *ὁ νόμος* (= תורה resp. אוריתא) gewesen zu sein. Natürlich nicht in der Verbindung *ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται* und ähnlichen,[2]) wo es sich offensichtlich auf den Pentateuch bezieht. Und auch *τὸν νόμον* in Joh. 7, 19 und *ὁ νόμος* in Joh. 7, 23 kommen nicht in Betracht, weil das begleitende *Μωϋσῆς* resp. *Μωϋσέως* deutlich die Begrenzung zeigt. Ebenfalls möchte ich *τοῦ νόμου* Mt. 5, 18 Lk. 16, 17 zurückstellen; denn *νόμος* erstreckt sich hier nur auf die göttliche Offenbarung innerhalb des Alten Testamentes, die nicht mit dem ganzen Alten Testament identisch ist.[3]) Hingegen werden in Mt. 23, 23 *τὰ βαρύτερα τοῦ νόμου* nicht bloß die wichtigeren[4]) Forderungen des mosaischen Gesetzes, sondern die des ganzen Alten Testamentes sein. Denn unmöglich kann der Vorwurf gegen die Pharisäer, daß sie die wichtigeren Forderungen *τοῦ νόμου* außer acht lassen, bloß auf den Pentateuch beschränkt sein, als stünde es mit ihrem Verhalten zu den beiden übrigen Schriftgruppen anders. Weiter wird man schwerlich sagen können, daß zuverlässige Rechtsprechung, Mitleiden, Treue lediglich die wichtigeren Forderungen im Pentateuch und nicht genau so gut, wenn nicht weit mehr, es in den Propheten und Hagiographen seien; vgl. etwa Ps. 33, 5; Hos. 6, 6; Jer. 5, 1[5]) und Sach. 7, 9. Zudem ist darauf aufmerksam zu machen, wie mit *κρίσις, ἔλεος, πίστις* ausdrücklich

[1]) S. 175. — [2]) S. 22. — [3]) S. 164 ff. — [4]) S. 172 f.

[5]) B. Weiß, Das Matthäus-Evangelium. Göttingen 1898 (Krit.-exeg. Komm. von H. A. W. Meyer) zu d. St.

die Begriffe aus Sach. 7, 9, משפט, חסד, אמת, aufgenommen sind. Wenn in dem Gespräch über die großen Gebote Mt. 22, 34 ff. Mk. 12, 28 ff. Lk. 10, 25 ff. die Wendung *ἐν τῷ νόμῳ* auf guter Überlieferung beruht, was durch Mt. 22, 36 und Lk. 10, 26 gegen Markus, der sie nicht bringt, gesichert sein dürfte, so will beachtet sein, daß bei Mt. das *ἐν τῷ νόμῳ* des Schriftgelehrten zum *ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται* in der Antwort Jesu parallel geht, daß bei Lk. das *ἐν τῷ νόμῳ* im Munde Jesu weder durch ein *Μωϋσέως* erweitert, noch durch ein *Μωϋσῆς* ersetzt ist, worauf Lukas sonst zur Kennzeichnung des Pentateuchs hält, Lk. 24, 44; 16, 29. 31; vgl. Lk. 2, 22. 23. 24. 39; 24, 27; Akt. 3, 22; 6, 11. 14; 13, 39; 15, 5. 21; 21, 21; 26, 22; 28, 23 (außer Lk. 16, 16; Akt. 13, 15; 24, 14 in *ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται* u. ähnl.). Joh. 10, 34 wird mit den Worten *οὐκ ἔστιν γεγραμμένον ἐν τῷ νόμῳ ὑμῶν* ein Zitat aus Ps. 82, 6 eingeleitet, ist also *νόμος* wieder Name für das ganze Alte Testament. In Joh. 15, 25 haben wir dieselbe Erscheinung. Mit der Formel *ἐν τῷ νόμῳ αὐτῶν* bezieht sich Jesus auf Ps. 69, 5.[1]) Diese Dehnbarkeit von „Gesetz" zeigt sich auch 4. Esr. 14, 22; Joh. 12, 34; 1. Kor. 14, 21 und sonst im Neuen Testament,[2]) im Talmud z. B. in der babylonischen Gemara zum Traktat Moed-Qatan I, 1. 2, fol. 5a, Bd. III, S. 685[3]) (תורה = Ez. 39, 15) und zum Traktat Sanhedrin XI, 1. 2, fol. 91b, Bd. VII, S. 389 (תורה = Jos. 8, 30; 1. Reg. 11, 7; Ps. 84, 5; Jes. 52, 8).

[1]) Vgl. zu den zitierten Stellen H. Cremer-J. Kögel, Bibl.-theol. Wörterb. . . . S. 752, 758.

[2]) H. Cremer-J. Kögel, Bibl.-theol. Wörterb. . . . S. 752 ff.

[3]) Wo nicht ausdrücklich auf eine andere Talmudausgabe verwiesen wird, ist das Zitat nach der Ausgabe des babylonischen Talmud gegeben, die neuerdings von Lazarus Goldschmidt im Anschluß an Bombergs Druck (Venedig 1520—1523) hergestellt wird (Bd. I—III, V—VIII; Berlin, Leipzig 1897 ff.). Das erste Ziffernpaar gibt die Einteilung des Mischnatraktates an, fol. . . . die Seite in Bombergs Ausgabe, Bd. . . ., S. . . . die Stelle im Goldschmidtschen Werk.

Ob *οἱ προφῆται* (= נביאיא) ebenfalls für den ganzen Kanon verwandt wurde, wage ich nicht zu entscheiden. Es läßt sich nichts dagegen sagen, aber es läßt sich auch nichts Ausschlaggebendes dafür geltend machen. Lk. 24, 25 hält Jesus es den Emmausjüngern vor, daß ihr Herz so schwer glaubt an alles, was *οἱ προφῆται* geredet haben. Um ihnen ihr Glauben zu erleichtern, hilft er und erklärt ihnen die Stellen, die sich auf sein Leiden und seine Herrlichkeit beziehen. Doch dabei beschränkt er sich keineswegs auf die Bücher des Prophetenkanons, sondern deutet ihnen, wie V. 27 zeigt, in der ganzen Schrift, was über ihn gesagt ist. Denn welche der verschiedenen Auslegungen man für V. 27 wählt, eine jede läuft darauf hinaus, daß die besprochenen Weissagungen dem ganzen Alten Testament entnommen seien.[1]) So bedeutsam indessen diese Notiz für eine weitere Fassung von *προφῆται* in V. 25 ist, gesichert ist die Vermutung, hier einem Namen des Alten Testamentes zu begegnen, nicht. Es ist noch sehr mit der Möglichkeit zu rechnen, daß *οἱ προφῆται* gar nicht den Kanon selbst, sondern nur die prophetischen Urheber dieses Kanons bezeichnen will, die Verfasser, nicht ihr Werk. Und da kommen wir über ein non liquet nicht hinaus. In Joh. 6, 45 ist *ἐν τοῖς προφήταις* wegen *γεγραμμένον* zweifellos kanonischer Begriff und könnte darum auf das ganze Alte Testament bezogen werden. Aber hier läßt sich nun wieder die andere Möglichkeit nicht ausschalten, daß lediglich die zweite Gruppe des Kanons gemeint sei. Wir müssen es also bei einer Vermutung bewenden lassen. In dem Bewußtsein, sie nicht zu Unrecht aufgestellt zu haben, bestärkt die Beobachtung, daß in der rabbinischen Literatur die Gleichsetzung von נביאים mit dem gesamten Kanon zu belegen ist.[2])

---

[1]) Vgl. S. 18, Anm. 4.

[2]) J. S. Bloch, Studien zur Geschichte der Sammlung der althebräischen Literatur. Breslau 1876. S. 14.

Eine Formel, die sicher den Namen *αἱ γραφαί* und *ὁ νόμος* zur Seite gestellt werden kann, haben wir wieder in *ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται* (אורייתא רנביאיא) Mt. 7, 12; Mt. 22, 40; Lk. 16,16 (× Mt. 11,13), resp. *ὁ νόμος ἢ οἱ προφῆται* Mt. 5,17,[1]) resp. *πάντες οἱ προφῆται καὶ ὁ νόμος* Mt. 11,13 (× Lk. 16,16), resp. *Μωϋσῆς καὶ οἱ προφῆται* Lk. 16, 29. 31.[2]) Diese Formel will nicht die beiden ersten Gruppen gegenüber der dritten abgrenzen, sondern umspannt sie mit, wofür sich auch die herkömmliche Auffassung mit Recht entschieden hat.[3]) Jesus schafft nicht einen Gegensatz zwischen den beiden ersten Gruppen und der dritten, wenn er Mt. 5, 17 sagt, er sei nicht gekommen aufzulösen, sondern zu erfüllen. Für die letzte gilt ihm dieses Prinzip genau so gut. Es ist nicht bloß ein Teil des Kanons, dessen ethischen Gehalt er Mt. 7, 12 in das Wort zusammenfaßt: „Alles, was ihr wollt, daß euch die Leute tun, so tut auch ihr ihnen". Die Hagiographen will er schwerlich unter ein anderes Hauptgebot gestellt wissen. In Mt. 22, 40 will er nicht bloß den Wert der Thora und des Prophetenkanons von den Forderungen Dt. 6, 5 und Lev. 19, 18 abhängig machen, als wäre es bei den Ketubim anders; natürlich fallen sie unter dieselbe Bedingung. Und so läßt sich diese Beobachtung in der gleichen Weise an allen Stellen wiederholen. Ein weiteres Argument kommt durch den Wechsel von *ὁ νόμος* und *ὅλος ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται* in Mt. 22, 36. 40 hinzu. Wir sahen oben, wie in diesem Wechsel für *ὁ νόμος* die weitere Fassung

---

[1]) Ist das aramäische אר, das dem *ἤ* zugrunde liegt, auf eine versehentliche Verbindung von א mit ר in ית־אוריתא ר ית־נביאיא zurückzuführen?

[2]) Das Fehlen bei Mc. hat nichts Auffallendes, da er überhaupt nur an einer von den genannten Stellen eine parallele Überlieferung bietet (Mk. 12, 31 zu Mt. 22, 40). Nicht einmal dafür ist eine Bestätigung zu gewinnen, daß sich seine Terminologie von der der Synagoge fernhält.

[3]) Fr. Buhl, Kanon u. Text . . . S. 14. 15; H. Cremer-J. Kögel, Bibl.-theol. Wörterb. . . . S. 758.

angedeutet sei.[1]) Da nun aber ὁ νόμος das ganze Alte Testament, also auch die dritte Gruppe, umspannt, wenn es einen größeren Schriftenkomplex als den Pentateuch bezeichnen soll, so wirkt dieser Ertrag wieder auf das parallele Glied zurück und bestimmt seinen Umfang näher als den des ganzen Alten Testamentes. Diese Auffassung von ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται vertrüge sich wohl mit der Ansicht, daß die Formel aus dem Brauch der Synagoge herzuleiten wäre, am Sabbat aus dem Gesetz und aus den Propheten vorzulesen.[2]) Denn es läßt sich gut denken, daß die Juden das Ganze nach den beiden Teilen bezeichneten, mit denen sie jeden Sabbat zu tun hatten. Aber unsere Auffassung vertrüge sich auch mit der Ansicht, daß die Formel aus jener Periode des Kanons herzuleiten wäre, da er tatsächlich nichts außer Gesetz und Propheten umfaßte. Dann wäre der Name der alte geblieben, während die Sache sich geändert hätte. Die vorgetragene Auffassung von ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται wird bestätigt durch die rabbinische Literatur.[3]) In der Tosefta zum Traktat Baba batra VIII, 14,[4]) der jerusalemischen Gemara zum Traktat Megilla III, 1 (Krotoschiner Ausgabe fol. 73 d) und im nachtalmudischen Traktat Sopherim (Dyrenfurther[5]) Talmud-Ausgabe Bd. IX, fol. 32 c) wird bestimmt, der Vormund dürfe für sein Mündel תורה ונביאים kaufen. Daß in dieses תורה ונביאים die dritte Gruppe miteingeschlossen ist, wird ersichtlich aus der anderen Relation dieser Verordnung in der babylonischen Gemara zum Traktat Baba batra I, 6, fol. 13 b. Bd. VI, S. 972, wo das וכתובים ausdrücklich dahintergestellt ist.

---

[1]) S. 20.

[2]) wie auch Fr. Buhl, Kanon u. Text . . . S. 15 voraussetzt.

[3]) Vgl. Fr. Buhl, Kanon u. Text . . . S. 14.

[4]) M. S. Zuckermandel, Tosefta nach den Erfurter und Wiener Handschriften. Pasewalk 1880. S. 409.

[5]) Talmud Babli, Dyrenfurth 1802—1821.

Auch hinter der Wendung ἐν τῷ νόμῳ Μωϋσέως καὶ τοῖς προφήταις καὶ ψαλμοῖς Lk. 24, 44 verbirgt sich meines Erachtens eine Bezeichnung für das Alte Testament.

Vom literarkritischen Gesichtspunkt aus sei zunächst erwähnt, daß die Hand des Lukas erkennbar zu sein scheint. Auf sie führe ich das vorangehende πάντα τὰ γεγραμμένα zurück (nur Akt. 13, 29; Lk. 18, 31 und 21, 22 im Munde Jesu entgegen der Matthäus- und Markuserzählung; Akt. 24, 14 im Munde des Paulus; in Gal. 3, 10 aber Zitat aus Dt. 27, 26), von ihr könnte auch der Genitiv Μωϋσέως hinter νόμῳ stammen.[1]) Doch wenn dem so ist, so wird sich deshalb die Skepsis schwerlich auf das καὶ ψαλμοῖς erstrecken dürfen, das unsere Formel bedeutungsvoll macht. Denn es ist ausgeschlossen, daß ein ἐν τῷ νόμῳ καὶ τοῖς προφήταις, das für sich schon das ganze Alte Testament umschreibt, nachträglich durch καὶ ψαλμοῖς erweitert wäre. Zudem findet sich nirgends bei Lukas, wie überhaupt bei keinem der neutestamentlichen Autoren, diese Dreiteilung. Vielmehr ist ihm die Formel ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται usw. geläufig (Akt. 13, 15; 28, 31; im Munde Jesu Lk. 16, 16. 29. 31, des Paulus Akt. 24, 14).

Wenn man nun ἐν τῷ νόμῳ Μοϋσέως καὶ τοῖς προφήταις καὶ ψαλμοῖς inhaltlich prüft, so ist ψαλμοί ja zweifellos unser Psalmbuch, und man möchte darum zunächst glauben, daß Jesus für die Übereinstimmung zwischen Weissagung und Erfüllung auf das Gesetz Mosis, die Propheten und unseren Psalter verwiesen hätte.[2]) Indessen kann man sich kaum dem Eindruck verschließen, wie merkwürdig es ist, daß den beiden

---

[1]) Vgl. S. 20.

[2]) H. J. Holtzmann, Synoptiker. Freiburg i. B. 1892 (Handkommentar zum Neuen Testament, Bd. I) zu d. St.; W. Robertson Smith, Das Alte Testament, seine Entstehung und Überlieferung, deutsch von Rothstein. Freiburg i. B. u. Leipzig 1894, S. 164; B. Weiß, Die Evangelien des Mark. u. Luk. . . . zu d. St.

Gruppennamen plötzlich der Name eines einzelnen Buches aus der nächsten Gruppe folgen soll. Nach den beiden summarischen Angaben *νόμος* und *προφῆται* erwartet man naturgemäß als drittes Glied ebenfalls einen Gruppennamen. Zudem würde diese Isolierung der *ψαλμοί* gegenüber den übrigen כתובים den Tatsachen nicht gerecht. Wenn man der Notiz Lk. 24, 27 glauben darf, hat Jesus *ἐν πάσαις ταῖς γραφαῖς* seinen Jüngern *τὰ περὶ ἑαυτοῦ* belegt, wie uns denn auch, wenn ich richtig beobachtet habe, in Joh. 7, 38 ein Zitat aus Cant. 4, 15 überliefert ist.[1]) Wollte man aber entgegenhalten, Jesus erwähne Lk. 24, 44 nur deshalb das Psalmbuch allein, weil er hieraus im Unterschied von den anderen Hagiographen in erster Linie seinen Beweis geführt hat, so wird man diese Vermutung schwerlich mit dem Wortlaut in Einklang bringen können, und man wird zu erklären haben, weshalb *ὁ νόμος Μωϋσέως* genannt ist, der nach unsrer Tabelle zu urteilen, für Jesus denselben geringen Ertrag an messianischen Stellen geboten hat wie die anderen Hagiographen. Die Überlieferung kennt nur ein Zitat, Dt. 18, 15 = Mt. 17, 5; Mk. 9, 7; Lk. 9, 35.[2])

In der richtigen Erkenntnis, daß mit *ψαλμοί* irgendwie der Hinweis auf die übrigen כתובים gegeben sein muß, hat man die Ansicht vertreten, daß wir es mit einer pars pro toto zu tun haben. Es wird dem *ψαλμοί* vollkommen sein technischer Sinn gelassen, es bedeutet nach wie vor unseren Psalter,

[1]) S. 13.

[2]) S. 35 ff. Wenn Jesus Joh. 5, 46 f. auf die messianische Weissagung der Mosesbücher ganz allgemein verweist, so ändert sich damit nichts an der Beobachtung, daß die Weissagung dieser Bücher in der Predigt Jesu nur einen verhältnismäßig kleinen Raum eingenommen hat. Und wenn Joh. 8, 56 Jesus davon spricht, daß Abraham frohlockte, weil er den Tag des Messias sehen sollte, so scheint mir allerdings damit auf das Frohlocken Abrahams über den verheißenen Samen in Gen. 17, 17 angespielt zu sein, aber die Zahl der Zitate, die Jesus aus dem Pentateuch genommen hat, ist damit um keins vermehrt.

aber diese Einzelschrift gilt nunmehr als die Repräsentantin der anderen Hagiographen. Indem vom Psalter gesprochen werde, seien die anderen כתובים mitgemeint.[1]) So wertvoll indes die Voraussetzung ist, von der diese Erklärung ausgeht, so anfechtbar scheint mir die Erklärung selbst zu sein. Schon damit richtet sie sich, daß sie, um gelten zu können, unsere Formel zu einer stilistischen Unmöglichkeit machen muß. Waren nämlich die beiden anderen Gruppen korrekt mit ihrem Namen bezeichnet, kann nicht plötzlich die dritte mit dem Titel ihrer ersten Schrift benannt werden. Aber solch eine pars pro toto ist in der kanonischen Diktion, bei der es vor allen Dingen auf klare Bestimmtheit ankommt, überhaupt ausgeschlossen und nirgends nachweisbar. Das erste Buch Mosis heißt in der jüdischen Schulsprache בראשית. Keinem Juden könnte es einfallen, an die anderen vier Bücher Mosis zu denken, wenn das Wort בראשית fällt. Die erste Stelle im Prophetenkanon nimmt Josua ein. Niemand könnte auf den Gedanken kommen, daß die übrigen historischen Bücher, Jesaja, Jeremia usw. mit einbegriffen seien, wenn von Josua gesprochen wird. Genau so wenig wurde damals an die übrigen Hagiographen gedacht, wenn von den Psalmen die Rede war.[2])

Die Lösung der Schwierigkeit liegt wesentlich einfacher. Wir

---

[1]) Fr. Bleek, Über die Stellung der Apokryphen des Alten Testamentes im christl. Kanon, Theol. Studien u. Kritiken 1853, S. 326; A. Dillmann, Über die Bildung der Sammlung heiliger Schriften Alten Testamentes, Jahrbücher für deutsche Theologie 1858, S. 454; G. Wildeboer, Die Entstehung des alttestamentl. Kanons. Gotha 1891, S. 45; Fr. Buhl, Kanon und Text ... S. 16; C. F. Nösgen, Die Evangelien nach Matthäus, Markus und Lukas. München 1897 (Kurzgef. Komm. von H. Strack u. O. Zöckler) zu d. St.; K. Budde, Der Kanon des Alten Testamentes. Gießen 1900, S. 57; H. Strack, Artikel „Kanon" in d. Prot. Real-Encyklopädie. Leipzig 1896—1909. Bd. IX, S. 750.

[2]) תורה und נביאים als Namen für das ganze Alte Testament sind keine passenden Parallelen. Wir haben es hier nicht mit einer Synekdoche zu tun, sondern תורה bezeichnet das ganze Alte Testament, weil auch

brauchen unsere Formel nur in das Aramäische zurückzuübersetzen. Dort lautet sie אוריתא ונביאיא וְתוּשְׁבְּחָתָא. Daß תושבחתא hinter *ψαλμοί* steht, zeigt ein Vergleich zwischen Septuaginta- und Targumpsalter. *Ψαλμός* und תּוּשְׁבַּחְתָּא entsprechen einander in den Überschriften von Ps. 3, 4 (A[R] × Bא), 5, 6, 8, 9, 11—13, 15, 19—24, 29—31, 38, 40, 41, 47—51, 61—68, 73, 75—77, 79, 80, 82, 84, 85, 88, 98, 101, 109, 110, 139—141, 147 und in Ps. 95, 2. An ein מזמוריא ist nicht zu denken. Obgleich im hebräischen Text an allen zitierten Stellen mit Ausnahme von 11, 1; 61, 1; 95, 2; 147, 1 ein מזמור steht, wird vom Targumisten תושבחתא gewählt. Desgleichen in der nicht erwähnten Überschrift von Ps. 39. In den ebenfalls nicht erwähnten Überschriften von Ps. 83, 92, 100, 108 tritt das synonyme שבחא für מזמור ein, während in Ps. 87, 1 ein איתאמר entspricht. Eine dem neuhebräischen תהלים resp. תילים gleichartige Bildung kennt das Aramäische nicht, wie überhaupt das dem biblisch-hebräischen תהלה parallele Nomen verloren ist. Hat aber unsere Formel im Aramäischen die Gestalt gehabt, die wir angaben, so werden wir darauf zu achten haben, daß תושבחתא neben seiner konkreten Bedeutung „Psalm“ auch den ganz allgemeinen Sinn von „Lob“ und „Loblied“ gehabt hat,[1]) womit es einem *ὕμνος* der Septuaginta parallel geht.[2]) Wir werden uns darum von vornherein die Frage stellen müssen, ob der griechische Übersetzer mit seinem *ψαλμοί* die richtige Nüance getroffen hat. Zwingt nun der Kontext, von einer Beziehung auf eine Einzelschrift abzusehen, statt des nach einem Hinweis auf eine dritte Schriftengruppe zu suchen, so

---

נביאים und כתובים tatsächlich תורה enthalten, und נביאים bezeichnet das ganze Alte Testament, weil auch תורה und כתובים tatsächlich נביאים enthalten.

[1]) J. Levy, Chald. Wörterb. über die Targumim u. e. großen Teil d. rabbin. Schrifttums . . . Bd. II, S. 564a.

[2]) Ps. 40, 4; 65, 2; 100, 4; 119, 171 (= hebr. תהלה).

müssen wir die griechische Übersetzung *ψαλμοί* für תּוּשְׁבְּחָתָא als ein kleines, aber bedeutungsvolles Mißverständnis betrachten, jedoch תּוּשְׁבְּחָתָא den allgemeineren Charakter zurückgeben, der ihm nach dem Zusammenhang ursprünglich zukommt. Neben „Gesetz" und „Propheten" hatte Jesus als dritte Schriftengruppe die „Hymnen" genannt.[1])

Für diese Benennung des Kanons, die sich aus Lk. 24, 44 ergibt, steht auch ein außerbiblisches Zeugnis zur Verfügung. Es ist die Schrift de vita contemplativa. Ob sie mit Recht oder Unrecht dem großen Zeitgenossen Jesu, Philo von Alexandrien, zugewiesen wird,[2]) kann unerörtert bleiben, hier interessiert lediglich die sachliche Bemerkung über den Kanon. Es heißt von den Therapeuten, einer asketischen Judensekte, daß sie sich in ein stilles Gemach ihres Hauses zurückziehen, um in Ruhe ihren Frömmigkeitsübungen obzuliegen, *μηδὲν εἰςκομίζοντες, μὴ ποτὸν μὴ σῖτον μηδέν τι τῶν ἄλλων ὅσα πρὸς τὰς τοῦ σώματος χρείας ἀναγκαῖα, ἀλλὰ νόμους καὶ λόγια θεσπισθέντα διὰ προφητῶν καὶ ὕμνους καὶ τὰ ἄλλα οἷς ἐπιστήμη καὶ εὐσέβεια συναύξονται καὶ τελειοῦνται.*[3]) Hierbei ist mit *νόμοι καὶ λόγια θεσπισθέντα διὰ προφητῶν καὶ ὕμνοι* augenscheinlich das Alte Testament gemeint.[4])

---

[1]) Die Meinung, daß ein Versehen des Übersetzers vorliegt, ließe sich vermeiden, wenn man für *ψαλμοί* selbst eine abgeblaßtere Bedeutung annimmt. Doch wage ich eine solche nicht aus 1. Kor. 14, 26; Eph. 5, 19; Kol. 3, 16 herzuleiten.

[2]) A. Kuenen, De Godsdienst van Israel tot den Ondergang van den Joodschen Staat. Haarlem 1869/70. Bd. II, S. 440 ff.

[3]) Philonis Judaei opera, ed. Th. Mangey. London 1742. Bd. II, S. 475. De vita contemplativa.

[4]) G. Wildeboer, Die Entstehung . . . S. 34.

Bei *τὰ ἄλλα οἷς ἐπιστήμη καὶ εὐσέβεια συναύξονται καὶ τελειοῦνται* kann nicht an *γραφαί* gedacht werden, sondern nur an Beten, Fasten u. dgl. Wiederum sind die *ὕμνοι* nicht ganz allgemein geistliche Gesänge. In *νόμους καὶ λόγια θεσπισθέντα διὰ προφητῶν* liegt eine inhaltliche Umschreibung

Außerdem ist schon hier auf die Belege hinzuweisen, die wir in einem späteren Zusammenhang heranziehen, wo wir uns mit den notwendigen Folgerungen beschäftigen, zu denen unsere Erklärung von Lk. 24, 44 führt.[1] Die Bezeichnung des dritten Kanonteiles durch *ὕμνοι* kehrt dort nicht wieder, abgesehen von der Josephusstelle, in der jedoch das *ὕμνους* wegen des zugefügten *εἰς τὸν θεόν* und des koordinierten *τοῖς ἀνθρώποις ὑποθήκας* bestenfalls nur als eine leise Erinnerung an den Titel der dritten Gruppe beurteilt werden kann. Indessen ist das deutlich zu ersehen, daß für diese Belege in der Tat die dritte Gruppe nichts anderes als eine Hymnengruppe war.

Daß eine Hymnengruppe nicht alle Schriften umfaßt haben kann, die von der babylonischen Gemara des Traktates Baba batra I, 6, fol. 14b. Bd. VI, S. 97 den כתובים zugezählt werden, und die darum auch von unseren hebräischen Bibeln dort gebracht werden, befremdet nicht, wenn man bedenkt, daß jene Gemara erst im sechsten Jahrhundert n. Chr. niedergeschrieben ist.[2]

Fassen wir zusammen, was die Evangelien über die Namen der Schrift bei Jesus erfahren lassen. Daß in *τὰ γράμματα* und

---

des Kanons vor, die anders zu bewerten ist als die stereotype Formel *ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται* und darum auf eine Fortsetzung hinweist. Wiederum wäre schwer begreiflich zu machen, weshalb solche allgemein geistlichen Gesänge aus den mit der summarischen Wendung *τὰ ἄλλα* angedeuteten Andachtsübungen besonders hervorgehoben sein sollten, während obendrein das Gebet, die viel wichtigere Äußerung der andächtigen Betätigung, dieser Betonung nicht für wert gehalten wäre.

Daß diese Parallele dem Bereich des alexandrinischen und nicht des palästinischen Kanons entnommen ist, entwertet sie nicht für unsren Zweck, legt vielmehr nur die Vermutung nahe, daß zur Zeit Jesu die Verwandtschaft der beiden Kanonformen noch enger war als späterhin (vgl. S. 92, Anm. 2).

[1]) S. 90 ff.

[2]) Auch die jerusalemische Gemara zum Mischnatraktat Sanhedrin X, 1 (Krotoschiner Ausgabe fol. 28a) dürfte bei ihrer Zählung von 24 Büchern,

ἡ γραφή Namen der Schrift zu suchen seien, wird von keiner Stelle begünstigt. Wohl aber ist mit der Möglichkeit zu rechnen, wenn sie auch nicht beweisbar ist, daß *οἱ προφῆται* eine Bezeichnung für den Kanon enthält. Sicher dürfte dies bei *αἱ γραφαί*, bei *ὁ νόμος*, bei *ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται* und ähnlichen, auch bei *ὁ νόμος Μωϋσέως καὶ οἱ προφῆται καὶ ψαλμοί* der Fall sein.

---

§ 4. Der Umfang.

Die Möglichkeiten, vor denen wir stehen, wenn wir den Umfang des alttestamentlichen Kanons Jesu ins Auge fassen, sind leicht zu übersehen. Die Schriftsammlung Jesu kann kleiner gewesen sein als die unsere, sie kann größer gewesen sein, oder sie kann den gleichen Umfang gehabt haben. Allen drei Möglichkeiten ist durch die Antworten, die bisher gegeben sind, entsprochen worden. Zwar sind die Thesen nie mit spezieller Beziehung auf den Kanon Jesu formuliert worden, man berücksichtigte sofort das ganze Neue Testament, wenn man von dem Kanon in den ersten Anfängen der Christengemeinde ein

die hier in zwei Gruppen von 13 und 11 Büchern zerlegt werden, schon die gleiche Anordnung im Auge haben, wie sie die babylonische Gemara bringt (vgl. Ed. König, Kanon und Apokryphen . . . S. 14). Aber hiermit wäre ebenfalls nichts gegen unsere Vermutung gewonnen. Wenn wir diese Anordnung nicht noch um mehrere Jahrhunderte weiter zurückverfolgen können, wenn wir vor allen Dingen mit den Belegen nicht vor die Synode von Jamnia kommen, die um das Jahr 90 n. Chr. allerhand wichtige Entscheidungen für den Kanon getroffen zu haben scheint, so kann diese Anordnung nicht als Beweismittel gegen eine Ansicht herangezogen werden, die ihre Anhaltspunkte unmittelbar in der Zeit selbst sucht, um die es sich uns handelt.

Wenn Ed. König, Kanon und Apokryphen . . . S. 8 f. seine Ansicht über den Abschluß des Prophetenkanons begründet mit der Stellung, die das Buch Daniel in der hebräischen Bibel gefunden hat, so hat diese Begründung jedenfalls an den eben angestellten Erwägungen ihre Schwierigkeit.

Bild gewinnen wollte, aber das spricht nicht dagegen, daß man mit der Kanonvorstellung im ganzen Neuen Testament auch die Kanonvorstellung Jesu zu treffen meinte, und daß die genannten drei Möglichkeiten auch für die Teile aufgestellt sind, wenn sie für das Ganze vertreten wurden. Wenn man glaubt, daß einzelne Bücher dem Kanon Jesu noch nicht angehört haben, so sind es die Bücher Prediger Salomo, Hohes Lied und Esther, die hier genannt werden. Gegen sie hat Bleek[1]) seine Bedenken geäußert, gegen sie hat Dillmann[2]) darauf hingewiesen, daß sie weder im Neuen Testament angeführt noch stillschweigend benützt würden, von ihnen sagt Wildeboer,[3]) daß sie in den Kreisen des Heilands und seiner Jünger zum mindesten wenig gelesen waren. Auch Robertson Smith[4]) hält es für eine ausgemachte Tatsache, daß ihre allseitige Anerkennung im apostolischen Zeitalter keineswegs gesichert war. Der gegenteiligen Ansicht, daß der Kanon Jesu die Grenzen des Kanons der heutigen Synagoge bei weitem hinter sich gelassen habe, hat sich in allererster Linie die katholische Theologie bemächtigt. Seitdem das Konzil zu Trient festgestellt hat, daß die alttestamentlichen Apokryphen den kanonischen Schriften völlig gleichzustellen seien, läßt es sich die theologische Literatur der katholischen Kirche angelegen sein, diesen Kanonbegriff möglichst in die neutestamentliche Zeit zurückzuverlegen. Gewiß würde der Katholik seine Kanonvorstellung nicht im geringsten zu revidieren brauchen, wenn die neutestamentliche Zeit ihm ein anderes Bild vom Kanon entwirft, als er sich jetzt davon macht, die unfehlbare Autorität der kirchlichen Be-

[1]) Fr. Bleek, Über die Stellung der Apokryphen . . . Theol. Stud. u. Krit. 1853, S. 320 ff.

[2]) A. Dillmann, Über die Bildung der Sammlung . . . Jahrbb. f. d. Th. 1858, S. 479.

[3]) G. Wildeboer, Die Entstehung . . . S. 47. 135.

[4]) W. Robertson Smith, Das Alte Testament . . . S. 173.

stimmung wäre Garantie genug, daß der Kanon im Lauf seiner Entwicklung diese und nur diese Form nach dem göttlichen Willen annehmen sollte, aber solange sich mit einem Schein des Rechts die Gegenwartsanschauung in die Zeit Jesu hineinspiegeln läßt, ist ihm dies willkommene Stütze, seine Auffassung gegenüber synagogalem wie protestantischem Rigorismus glänzend zu rechtfertigen. Als eine Arbeit, die sich unter der reichen katholischen Literatur neuerdings etwas ausführlicher mit den Anklängen an „deuterokanonische" Schriften des Alten Testamentes in den neutestamentlichen Büchern befaßt hat, sei die Arbeit Poertners [1]) genannt. Hingewiesen sei auch auf das Lehrbuch der Allgemeinen Einleitung in das Alte Testament von Fell sowie auf die Einleitung in die Heilige Schrift von Kaulen-Hoberg.[2]) Doch steht die römisch-katholische Kirche mit ihrer Auffassung nicht vereinzelt unter den Konfessionen da. Der gleichen Vorstellung huldigen die Vertreter der griechischen Kirche, gezwungen durch die Bestimmungen der berühmten confessio Dosithei aus dem Jahre 1672. Aber auch einzelne protestantische Gelehrte sind es, die sich zu ihr bekannt haben. Es sind mit Ausnahme von Robertson Smith dieselben, von denen wir oben sahen, daß sie einzelne Bücher, die heut zum Alten Testament gehören, für den damaligen Kanon ablehnten.[3]) Sie vertreten die Ansicht, daß zur Zeit Jesu die Kanongrenzen völlig flüssig waren. Darum liegt es auf der gleichen Linie, wenn sie auf der einen Seite verschiedene

[1]) B. Poertner, Die Autorität der deuterokanonischen Bücher des Alten Testamentes, nachgewiesen aus den Anschauungen des palästinischen und hellenistischen Judentums. Münster i. Westf. 1893. S. 31 ff.

[2]) W. Fell, Lehrbuch der Allgemeinen Einleitung in das Alte Testament. Münster 1906, S. 44 ff.; Kaulen-Hoberg, Einleitung in die Heilige Schrift. 1911. § 29.

[3]) Fr. Bleek, Über die Stellung . . . Theol. Stud. u. Krit. 1853, S. 325 ff.; A. Dillmann, Über die Bildung . . . Jahrbb. f. d. Th. 1858, S. 481 f.; G. Wildeboer, Die Entstehung . . . S. 47 ff.

Bücher noch als außerkanonisch betrachten, die es heut nicht mehr sind, wenn sie aber auch umgekehrt bei anderen kanonisches Ansehen vermuten, das diese allmählich mit dem Prädikat des Apokryphischen hätten vertauschen müssen. Doch sind ihrer nicht wenige, die sich zu keiner der beiden Alternativen stellen, sondern annehmen, daß der Kanon Jesu mit dem unsrigen identisch ist. Buhl[1]) führt die Nichterwähnung der drei Bücher auf praktische Gründe zurück, die Christus veranlaßt hätten, sie nicht zu zitieren, obgleich sie zum Kanon gehörten, in der Apokryphenfrage gibt er einzelne Reminiszenzen zu, bestreitet aber entschieden die Kanonizität der Apokryphen. Nach Schürer[2]) haben einzelne Bücher, besonders die jüngeren, für das Bewußtsein des Volkes noch nicht die gleiche Autorität wie die älteren Schriften gewonnen, sind aber die Kanongrenzen zur neutestamentlichen Zeit schon festgelegt, wenn auch hierfür der älteste sichere Zeuge erst in Josephus gegeben sei. Strack[3]) nimmt sogar an, daß unser Altes Testament seine jetzige Gestalt bald hinter der Makkabäerzeit erhalten hat. Wenn im Neuen Testament auf einzelne Bücher kein Bezug genommen werde, so finde das seine Erklärung darin, daß jene Schriftsteller Zwecke verfolgten, für die diese Bücher nicht in Betracht kamen. Was hingegen die nichtkanonischen Bücher anlangt, so werde im Neuen Testament kein einziges Apokryphon oder Pseudepigraphon namentlich, geschweige denn mit einer Anerkennungsformel zitiert". Auch Hölscher[4]) hält es für ausgemacht, daß zur Zeit Christi das Dogma vom Kanon allgemeine Überzeugung des Schriftgelehrtentums gewesen sei.

---

[1]) Fr. Buhl, Kanon und Text . . . S. 17. 49. 50.

[2]) E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi. II. Bd., 3. Aufl. Leipzig 1898. S. 308.

[3]) H. Strack, Artikel „Kanon" i. d. Pr. R.-Encykl. Bd. IX, S. 748/50 f.

[4]) G. Hölscher, Kanonisch und Apokryph. Leipzig 1905. S. 35.

Unter diesen drei Möglichkeiten, wie sie sich im Lauf der wissenschaftlichen Beschäftigung mit unserem Problem herausgestellt haben, und wie sie auch in der Natur der Sache liegen, hat unsere Untersuchung zu wählen. Wir gewinnen das Resultat, indem wir zu der Möglichkeit Stellung nehmen, daß einzelne Bücher damals nicht dem alttestamentlichen Kanon angehört haben, die heut ihm angehören, und indem wir zu der anderen Möglichkeit Stellung nehmen, daß ihm damals Bücher angehört haben, die ihm heut nicht mehr angehören.

Wollen wir uns von dem Fehlen oder Nichtfehlen einzelner Bücher im damaligen Kanon einen Eindruck verschaffen, so ist von einer Tabelle auszugehen, die die Schriften des Alten Testamentes zusammenstellt, die Jesus in seiner Predigt gebraucht. Als äußerst dankenswerte Vorarbeiten seien die Kollationen der Pfarrer Hühn[1]) und Dittmar[2]) genannt. Sie haben mit großer Sorgfalt an den einzelnen Stellen des Neuen Testamentes die Verbindungsfäden aufgezeigt, die zum Alten hinüberführen. Als ein ähnlicher Versuch, nur im Kleinen, auf die Worte Jesu beschränkt, möchte sich jenen Vorarbeiten die folgende Übersicht zur Seite stellen. Wenn wir die Anordnung nicht im Anschluß an die zitierenden Stellen der Evangelien geben, sondern im Anschluß an die Reihenfolge der Bücher des Alten Testamentes, wie das nur die zweite Liste in der Dittmarschen Arbeit tut, so hat das seinen natürlichen Grund in dem Zweck, den unsere Übersicht hat, anschaulich zu machen, in welchem Maße jene Bücher bei Jesus zur Verwendung gelangen. Einer Anregung folgend, die der Dittmarschen Arbeit entnommen ist, soll nach Möglichkeit versucht werden, die Skala der großen Unterschiede erkennbar zu machen, die in der Zitations-

[1]) E. Hühn, Die alttestamentlichen Zitate und Reminiszenzen im Neuen Testament. Tübingen 1900.

[2]) W. Dittmar, Vetus Testamentum in Novo. Göttingen 1903.

weise Jesu besteht, die von der wortgetreusten Entlehnung bis zu der feinsten, kaum spürbaren Andeutung hinabsteigt. Es sei unterschieden zwischen Zitaten, die den Gedanken unter wörtlichem oder fast wörtlichem Anschluß an das Original bringen, zwischen Anspielungen, die den Gedanken wiedergeben, aber sich schon wesentlichere Abweichungen im Wortlaut gestatten, und bloßen Reminiszenzen, die nur noch den Gedanken anklingen lassen.[1])

Genesis. Zitat: 1, 27: 5, 2 = Mt. 19, 4 Mk. 10, 6; 2, 23 f. = Mt. 19, 5 Mk. 10, 7 f.

Anspielung: 3, 1 = Mt. 10, 16; 19, 15. 24 f. = Lk. 17, 29; 19, 17. 26 = Lk. 17, 31 f.; 7, 6 f. = Mt. 24, 38 f. Lk. 17, 27; 18, 14 = Mt. 19, 26 Mk. 10, 27 Lk. 18, 27; 17, 17 = Joh. 8, 56; 28, 12 = Joh. 8, 51.

Reminiszenz: 18, 4 = Lk. 7, 44; 19, 17. 26 = Mt. 24, 18 Mk. 13, 16; 22, 5 = Mt. 26, 36 Mk. 14, 32; 24, 3 (Esra 5, 11. 12; 6, 9. 10; 7, 12. 21. 23; Judith 9, 12) = Mt. 11, 25 Lk. 10, 21; 2, 7 (Ez. 37, 5 f. 9. 14) = Joh. 20, 22; 3, 4 f. 19 (Sap. Sal. 2, 24) = Joh. 8, 44; 17, 10 = Joh. 7, 22; 21, 10—14 = Joh. 8, 35; 28, 12 = Joh. 1, 51.

Exodus. Zitat: 20, 13 (Dt. 5, 17) = Mt. 5, 27; 20, 15 (Dt. 5, 18) = Mt. 5, 21; 21, 24 (Lev. 24, 20; Dt. 19, 21) = Mt. 5, 38; 20, 12 (Dt. 5, 16) = Mt. 15, 4^a × Mk. 7, 10^a; 21, 17 = Mt. 15, 4^b × Mk. 7, 10^b; 3, 1 = Mt. 22, 32 Mk. 12, 26 × Lk. 20, 37.

Anspielung: 21, 12 = Mt. 5, 21; 24, 8 = Mt. 26, 28 Mk. 14, 24 Lk. 22, 20.

Reminiszenz: 16, 19 = Mt. 6, 34; 20, 17 (Dt. 5, 18) = Mt. 5, 28; 22, 25 f. = Mt. 5, 40; 23, 24. 31 ff.: 34, 12—16 (Dt. 7, 2; 15, 3; 23, 21; Jud. 2, 2; 1. Sam. 15, 3. 9 ff.) = Mt. 5, 43; 29, 37 = Mt. 23, 19; 2, 14 = Lk. 12, 14; 8, 15 = Lk. 11, 20; 12, 11 = Lk. 12, 35; 4, 12 = Mt. 10, 19 Lk. 12, 11; 16, 19 = Mt. 6, 11

[1]) Innerhalb der einzelnen Rubriken wird natürlich die Ordnung beobachtet, die auf S. 10 angegeben ist.

Lk. 11, 3; 22, 27 = Mt. 22, 21 Mk. 12, 17 Lk. 20, 25; 32, 26—29 (Dt. 13, 7 ff.; 33, 9) = Mt. 12, 46 ff. Mk. 3, 31 ff. Lk. 8, 19 ff.; 23, 4 f. (Prov. 25, 21 ff.; Job. 31, 29 f.) = Mt. 5, 44[a] × Lk. 6, 27. 35; 32, 26—29 (Dt. 33, 9) = Mt. 10, 37 × Lk. 14, 26; 16, 4 ff. (Num. 11, 6 ff. Ps. 78, 24; 105, 40 Sap. Sal. 16, 20) = Joh. 6, 32 ff.; 25, 8 = Joh. 14, 23; 28, 41 = Joh. 17, 19; 33, 20. 23 (Dt. 4, 12) = Joh. 6, 46.

Levitikus. Zitat: 19, 18 = Mt. 5, 43 = Mt. 19, 19[b]; 24, 20 (Ex. 21, 24; Dt. 19, 21) = Mt. 5, 38; 19, 18 = Mt. 22, 39 Mk. 12, 31. 33 × Lk. 10, 27.

Anspielung: 11, 44 f.: 19, 2: 20, 26 = Mt. 5, 48; 19, 12 = Mt. 5, 33; 2, 13 = Mk. 9, 49; 13, 19 = Lk. 17, 14; 18, 5 (Ez. 20, 11. 13; Neh. 9, 29) = Lk. 10, 28; 13, 19 = Mt. 8, 4 Mk. 1, 44 Lk. 5, 14; 19, 15 (Dt. 1, 16 f.; 16, 19 f.; Sach. 7, 9; Tob. 3, 2) = Joh. 7, 24.

Reminiszenz: 19, 17 = Mt. 5, 21 ff.; 19, 18 = Mt. 5, 38 ff.; 19, 34 = Lk. 10, 29 ff.; 18, 5 (Ez. 20, 11. 13; Neh. 9, 29) = Mt. 19, 17 Mk. 10, 19 Lk. 18, 20; 24, 14. 16 (Num. 15, 35 f.) = Mt. 21, 39 Mk. 12, 8 Lk. 20, 15; 19, 17 = Mt. 18, 15 × Lk. 17, 3; 19, 18 (Tob. 4, 15) = Mt. 7, 12 × Lk. 6, 31; 12, 3 = Joh. 7, 22.

Numeri. Anspielung: 28, 9 f. = Mt. 12, 5; 21, 9 (Sap. Sal. 16, 6) = Joh. 3, 14[a]. 15.

Reminiszenz: 19, 2 (Dt. 21, 3) = Mk. 11, 2 Lk. 19, 30; 15, 35 f. (Lev. 24, 14. 16) = Mt. 21, 39 Mk. 12, 8 Lk. 20, 15; 11, 6 ff. (s. Ex. 16, 4 ff.) = Joh. 6, 32 ff.

Deuteronomium. Zitat: 5, 17 (Ex. 20, 13) = Mt. 5, 27; 5, 18 (Ex. 20, 15) = Mt. 5, 21[a]; 19, 15 = Mt. 18, 16; 19, 21 (s. Ex. 21, 24) = Mt. 5, 38; 6, 4 f. = Mt. 22, 37 Mk. 12, 29 f.; 6, 13: 10, 20 = Mt. 4, 10 Lk. 4, 8; 6, 16 = Mt. 4, 7 Lk. 4, 12; 8, 3 (Sap. Sal. 16, 26) = Mt. 4, 4 Lk. 4, 4; 18, 15 = Mt. 17, 5 Mk. 9, 7 Lk. 9, 35; 5, 16 (Ex. 20, 12) = Mt. 15, 4[a] × Mk. 7, 10; 32, 5 = Mt. 17, 17 × Lk. 9, 41.

Anspielung: 4, 2: 13, 1 = Mt. 5, 17 f.; 24, 1 = Mt. 5, 31; 25, 12 = Mt. 5, 30; 29, 3 (Jes. 6, 9 f.; Jer. 5, 21; Ez. 12, 2) = Mk. 8, 18; 32, 35 (Jer. 46, 10; Hos. 9, 7) = Lk. 21, 22; 15, 11 = Mt. 26, 11 Mk. 14, 7; 24, 1 = Mt. 19, 3. 7 Mk. 10, 2. 4; 4, 29 (Jer. 29, 12 f.; 1. Chron. 28, 9; Sap. Sal. 1, 1 f.; 13, 6) = Mt. 7, 7 f. Lk. 11, 9 f.; 33, 2 = Mt. 16, 27 Mk. 8, 38 Lk. 9, 26; 1, 16 f.: 16, 19 f. (s. Lev. 19, 15) = Joh. 7, 24; 15, 11 = Joh. 12, 8; 29, 3 (Jes. 6, 9 f.; Jer. 5, 21; Ex. 12, 2) = Joh. 9, 39.

Reminiszenz: 5, 18 (Ex. 20, 17) = Mt. 5, 28; 7, 1—5: 15, 3: 23, 21 (s. Ex. 23, 24. 31 ff.) = Mt. 5, 43; 13, 2 f. = Mt. 24, 11; 25, 12 = Mt. 5, 30; 33, 2 (Sach. 14, 5) = Mt. 25, 31; 5, 14 = Mk. 2, 27; 28, 64 = Lk. 21, 24[b]; 13, 2 ff. = Mt. 24, 24 Mk. 13, 22; 25, 12 = Mt. 18, 8 Mk. 9, 43; 21, 3 (Num. 19, 2) = Mk. 11, 2 Lk. 19, 30; 13, 7 ff.: 33, 9 (Ex. 32, 26—29) = Mt. 12, 46 ff. Mk. 3, 31 ff. Lk. 8, 19 ff; 33, 9 (Ex. 32, 26—29) = Mt. 10, 37 × Lk. 14, 26; 4, 12 (Ex. 33, 20. 23) = Joh. 6, 46; 6, 17 f. (Ez. 18, 9; Ps. 15, 2. 5[b]; Tob. 4, 6) = Joh. 3, 21; 17, 6 = Joh. 8, 16 f.; 17, 7 = Joh. 8, 7; 32, 39 (1. Sam. 2, 6; 2. Reg. 5, 7; Sap. Sal. 16, 13; Tob. 13, 2) = Joh. 5, 21; 32, 39 (Jes. 43, 10. 25) = Joh. 8, 24. 28; = Joh. 13, 19.

Josua.

Judicum. Anspielung: 5, 31 (Dan. 12, 3) = Mt. 13, 43.

Reminiszenz: 2, 2 (s. Ex. 23, 24. 31 ff.) = Mt. 5, 43; 11, 36 = Lk. 18, 7. 8[a].

1. Sam. Anspielung: 2, 30 = Mt. 10, 32 f. Lk. 12, 8 f.

Reminiszenz: 14, 45 = Mt. 10, 29 f.; 15, 3. 9 ff. (s. Ex. 23, 24. 31 ff.) = Mt. 5, 43; 1, 17 (2. Sam. 15, 9; 2. Reg. 5, 19 = Lk. 7, 50; 16, 7 (Jer. 11, 20; Ps. 7, 10; Prov. 24, 12; 1. Chron. 29, 17) = Lk. 16, 15[a]; 17, 50. 53 f. (Psal. Sal. 5, 3) = Lk. 11, 22; 2, 30 = Mt. 10, 32 f. Lk. 12, 8 f.; 1, 17 (2. Sam. 15, 9; 2. Reg. 5, 19) = Mk. 5, 34 Lk. 8, 48; 2, 30 = Mk. 8, 38 Lk. 9, 26; 21, 7 = Mt. 12, 3 f. Mk. 2, 25 f. Lk. 6, 3 f.; 2, 6 (s. Dt. 32, 39) = Joh. 5, 21.

2. Sam. Reminiszenz: 15, 9 (s. 1. Sam. 1, 17) = Lk. 7, 50; = Mk. 5, 34 Lk. 8, 48; 1, 16 (Jer. 51, 35; Ez. 33, 4. 6. 8) = Mt. 23, 35 × Lk. 11, 50 f.

1. Reg. Anspielung: 8, 47 = Lk. 15, 17 f.; 17, 8—10 = Lk. 4, 26; 22, 17 (Ez. 34, 5; 2. Chron. 18, 16; Judith 11, 19) = Mt. 9, 36 Mk. 6, 34; 10, 1—13 = Mt. 12, 42 Lk. 11, 31.

Reminiszenz: 12, 4 (Jes. Sir. 51, 26) = Mt. 11, 29; 17, 1: 18, 1 f. = Lk. 4, 25; 3, 13: 10 = Mt. 6, 29 Lk. 12, 27.

2. Reg. Anspielung: 5, 1—14 = Lk. 4, 27.

Reminiszenz: 4, 1 = Mt. 18, 25; 4, 29 = Lk. 10, 4; 5, 19 (s. 1. Sam. 1, 17) = Lk. 7, 50; 6, 19 = Lk. 5, 10; = Mt. 4, 19 Mk. 1, 17; 5, 19 (s. 1. Sam. 1, 17) = Mk. 5, 34 Lk. 8, 48; 5, 7 (s. Dt. 32, 39) = Joh. 5, 21.

Jesaja. Zitat: 26, 20 = Mt. 6, 6;[1]) 66, 24 = Mk. 9, 48; 53, 12 = Lk. 22, 37; 61, 1 f. = Lk. 4, 18 f.; 29, 13 = Mt. 15, 8 f. Mk. 7, 6 f.; 42, 1 = Mt. 3, 17 Mk. 1, 11 Lk. 3, 22; 56, 7 = Mt. 21, 13[a] Mk. 11, 17 Lk. 19, 46; 54, 13 = Joh. 6, 45.

Anspielung: 61, 2 = Mt. 5, 4; 66, 17 = Mt. 5, 34. 35[a]; = Mt. 23, 22; 6, 9 f. (s. Dt. 29, 3) = Mk. 8, 18; 29, 3 = Lk. 19 43; 61, 1 = Lk. 6, 20; 27, 13 = Mt. 24, 31 Mk. 13, 27; 8, 14 f. = Mt. 21, 44 Lk. 20, 18; 14, 11. 13. 15 = Mt. 11, 23 Lk. 10, 15; 26, 19: 29, 18 f.: 35, 5 f.: 61, 1 = Mt. 11, 5 Lk. 7, 22; 5, 1 f. = Mt. 21, 33 Mk. 12, 1 Lk. 20, 9; 6, 9 f. = Mt. 13, 13 Mk. 4, 12 Lk. 8, 10; 13, 10 (Ez. 32, 7 f.; Joel 2, 10) = Mt. 24, 29 Mk. 13, 24 f. Lk. 21, 25 f.; 19, 2 = Mt. 24, 7 Mk. 13, 8 Lk. 21, 10; 55, 1 = Mt. 5, 6 × Lk. 6, 21; 49, 24 f. = Mt. 12, 29 Mk. 3, 27 × Lk. 11, 21 f.; 6, 9 f. (s. Dt. 29, 3) = Joh. 9, 39; 44, 3: 55, 1 = Joh. 7, 37—39; 66, 14 = Joh. 16, 22[b].

---

[1]) Die Jesusbibel vertritt dabei einen hebräischen Text, der gegenüber dem masoretischen בא בחדריך וסגר דלתיך בעדך חבי eine leichte Abweichung im Lautbestand aufweist בא בחדרך וסגר דלתך בעי אבך חבוי.

Reminiſzenz: 22, 22 = Mt. 16, 19; 24, 21 f. (Henoch 10, 4) = Mt. 22, 13; 55, 1—3 (Jeſ. Sir. 51, 23. 26 f.) = Mt. 11, 28 f.; 58, 7 (Ez. 18, 7; Tob. 4, 16; Jeſ. Sir. 7, 35) = Mt. 25, 35 f.; 66, 24 (Judith 16, 18; Jeſ. Sir. 7, 17) = Mt. 13, 42. 50; = Mk. 9, 45; 5, 8—22 = Lk. 6, 24—26; 24, 17 f. = Lk. 21, 34 f.; 40, 11 = Lk. 15, 5; 53, 12 = Lk. 23, 34[a]; 63, 18 (Sach. 12, 3; Pſ. 79, 1; Pſal. Sal. 17, 25) = Lk. 21, 24[c]; 21, 3: 26, 17 (Hoſ. 13, 13; Mich. 4, 9 f.) = Mt. 24, 8 Mk. 13, 9; 13, 22 = Mt. 24, 48 Lk. 12, 45; 29, 14 = Mt. 11, 25 Lk. 10, 21; 31, 5 = Mt. 12, 37 Lk. 13, 34; = Mt. 5, 18 Lk. 16, 17; 49, 12 (Pſ. 107, 3; Bar. 4, 37) = Mt. 8, 11 Lk. 13, 29; 58, 5 (Jona 3, 6; Eſther 4, 2 f.; Dan. 9, 3) = Mt. 11, 21 Lk. 10, 13; 40, 8: 51, 6 = Mt. 24, 35 Mk. 13, 31 Lk. 21, 33; 52, 2 = Mt. 10, 14 Mk. 6, 11 Lk. 10, 11; 5, 8—22 = Mt. 23, 13—29 × Lk. 11, 42—52; 8, 12 f. (2. Makk. 6, 26) = Mt. 10, 28 × Lk. 12, 4; 51, 7 = Mt. 5, 10 f. × Lk. 6, 22; 2, 3 (Jer. 3, 17; Mi. 4, 2) = Joh. 4, 22[b]; 9, 1: 42, 6: 49, 6: 60, 1 = Joh. 3, 19; = Joh. 8, 12; = Joh. 9, 5; = Joh. 12, 46; 21, 3: 26, 17 (Hoſ. 13, 13; Mi. 4, 9 f.) = Joh. 16, 21 f.; 34, 16 = Joh. 5, 39[a]; 41, 23: 44, 7 = Joh. 16, 13[b]; 43, = Joh. 10, 3; 43, 10. 25 (Dt. 32, 39) = Joh. 8, 24. 28; = Joh. 13, 19; 49, 10 (Jeſ. Sir. 24, 21) = Joh. 4, 13 f.; = Joh. 6, 35; 52, 13 = Joh. 3, 14[b]; = Joh. 12, 32. 34; 53, 10. 12 = Joh. 10, 11 ff.; 62, 8: 65, 22 (Mi. 6, 15; Job 31, 8) = Joh. 4, 37.

Jeremia. Anſpielung: 6, 16 = Mt. 11, 29; 31, 25 = Mt. 11, 28; 50, 6 = Mt. 10, 6; = Mt. 15, 24; 5, 21 (ſ. Dt. 29, 3) = Mk. 8, 18; 46, 10 (ſ. Dt. 32, 35) = Lk. 21, 22; 29, 13 (ſ. Dt. 4, 29) = Mt. 7, 7 f. Lk. 11, 9 f.; 7, 11 = Mt. 21, 13[a] Mk. 11, 17 Lk. 19, 46.

Reminiſzenz: 5, 1 = Mt. 23, 23; 14, 14: 27, 15 = Mt. 7, 22; 16, 16 = Mt. 13, 47; 6, 15: 10, 15 (Sap. Sal. 3, 7) = Lk. 19, 44[b] 11, 20 (ſ. 1. Sam. 16, 7) = Lk. 16, 15[a]; 6, 26 = Lk. 21, 34 f.; 21, 7 (Jeſ. Sir. 28, 18) = Lk. 21, 24[a]; 25, 29 = Lk. 21, 34 f.;

12, 7: 22, 5 (Tob. 14, 4) = Mt. 23, 38 Lk. 13, 35; 51, 35 (s. 2. Sam. 1, 16) = Mt. 23, 35 × Lk. 11, 50 f.; 2, 13 = Joh. 4, 10; 2, 21 (Jes. Sir. 24, 17) = Joh. 15, 1 ff.; 3, 17 (s. Jes. 2, 3) = Joh. 4, 22[b]; 7, 16: 11, 14: 14, 11 = Joh. 17, 9; 23, 1 f. = Joh. 10, 8.

Ezechiel. Anspielung: 21, 31 = Mt. 23, 12; 12, 2 (s. Dt. 29, 3) = Mk. 8, 18; 21, 31 = Lk. 14, 11; = Lk. 18, 14; 20, 11. 13 (s. Lev. 18, 5) = Lk. 10, 28; 34, 5 (s. 1. Reg. 22, 17) = Mt. 9, 36 Mk. 6, 34; 17, 23 = Mt. 13, 32 Mk. 4, 32 Lk. 13, 19; 32, 7 f. (s. Jes. 13, 10) = Mt. 24, 29 Mk. 13, 24 f. Lk. 21, 25 f.

Reminiszenz: 16, 48 = Mt. 11, 23; 18, 7 (s. Jes. 58, 7) = Mt. 25, 35 f.; 34, 17 = Mt. 25, 32[b]; 7, 2 f. 6 f. 10 (Dan. 7, 22) = Mk. 1, 15; = Lk. 21, 8; 34, 12. 16 (Ps. 119, 176) = Lk. 15, 4; = Lk. 19, 10; = Mt. 18, 12 Lk. 15, 4. 6; 20, 11. 13 (s. Lev. 18, 5) = Mt. 19, 17 Mk. 10, 19 Lk. 18, 20; 13, 11 = Mt. 7, 27 × Lk. 6, 49; 33, 4. 6. 8 (s. 2. Sam. 1, 16) = Mt. 23, 35 × Lk. 11, 50 f.; 18, 9 (s. Dt. 6, 17 f.) = Joh. 3, 21; 34, 5 ff.: 37, 24 (Ps. 23, 1 f.; 95, 7) = Joh. 10, 3. 10 ff.; 36, 25—27 = Joh. 3, 5; 37, 5 f. 9. 14 (Gen. 2, 7) = Joh. 20, 22.

Hosea. Zitat: 6, 6 = Mt. 9, 13; = Mt. 12, 7; 10, 8 = Lk. 23, 30.

Anspielung: 6, 6 = Mk. 12, 33; 6, 2 = Lk. 24, 7; = 24, 46; 9, 7 (s. Dt. 32, 35) = Lk. 21, 22; 14, 1 (Nah. 3, 10) = Lk. 19, 44[a]; 6, 2 = Mt. 17, 23 Mk. 9, 31; = Mt. 16, 21 Mk. 8, 3 Lk. 9, 22; = Mt. 20, 19 Mk. 10, 34 Lk. 18, 33.

Reminiszenz: 6, 6 = Mt. 23, 23; 13, 13 (s. Jes. 21, 3) = Mt. 24, 8 Mk. 13, 9; = Joh. 16, 21 f.

Joel. Anspielung: 4, 13 = Mk. 4, 29; 2, 10 (s. Jes. 13, 10) = Mt. 24, 29 Mk. 13, 24 f. Lk. 21, 25 f.

Reminiszenz: 4, 2. 12. 14 = Mt. 5, 32[a].

Amos. Reminiszenz: 9, 9 = Lk. 22, 31.

Obadja.

Jona. Zitat: 2, 1 = Mt. 12, 40.

Reminiszenz: 2, 1 = Mt. 16, 4 Lk. 11, 29 f. 32; 3, 4—9 = Mt. 12, 41 Lk. 11, 32; 3, 6 (s. Jes. 58, 5) = Mt. 11, 21 Lk. 10, 13.

Micha. Anspielung: 7, 6 = Mt. 10, 21 × Mk. 13, 12; = Mt. 10, 35 f. × Lk. 12, 52 f.; 6, 15 (s. Jes. 62, 8) = Joh. 4, 37.

Reminiszenz: 4, 9 f.: 5, 2 (s. Jes. 21, 3) = Mt. 24, 8 Mk. 13, 9; 4, 2 (s. Jes. 2, 3) = Joh. 4, 22[b]; 4, 9 f.: 5, 2 (s. Jes. 21, 3) = Joh. 16, 21 f.; 5, 2 (Bar. 5, 5; Psal. Sal. 11, 3 f.) = Joh. 11, 52.

Nahum. Anspielung: 3, 10 (Hos. 14, 1) = Lk. 19, 44[a].

Habakuk. Anspielung: 2, 11 = Lk. 19, 40.

Zephanja. Anspielung: 1, 3 = Mt. 13, 41[b].

Haggai.

Sacharja. Zitat: 13, 7 = Mt. 26, 31 Mk. 14, 27.

Anspielung: 7, 9 = Mt. 23, 23; 12, 10—14 = Mt. 24, 30[a]; 2, 10 = Mt. 24, 31[b] Mk. 13, 27; 4, 7 = Mt. 17, 20 Mk. 11, 23; 7, 9 (s. Lev. 19, 15) = Joh. 7, 24; 13, 7 = Joh. 16, 32.

Reminiszenz: 6, 12 = Mt. 26, 6; 7, 9 (Jes. Sir. 29, 8) = Mt. 18, 26; 11, 7 = Mt. 5, 29 f.; 14, 5 (Dt. 33, 2) = Mt. 25, 31; 12, 3 (s. Jes. 63, 18) = Lk. 21, 24[c]; 6, 12 = Joh. 2, 19—21; 14, 21 = Joh. 2, 16.

Maleachi. Zitat: 3, 1 = Mt. 11, 10 Lk. 7, 27.

Anspielung: 3, 23 f. = Mt. 17, 10—12 Mk. 9, 11—13.

Reminiszenz: 2, 16 = Mt. 5, 32; 3, 23 f. = Mt. 11, 14; 2, 16 = Lk. 16, 18; = Mt. 19, 9 Mk. 10, 11 f.; 3, 23 f. = Mt. 16, 14 Mk. 8, 28; = Mk. 6, 15 Lk. 9, 8; 3, 2 (Jes. Sir. 48, 1) = Joh. 5, 35.

Psalter. Zitat: 8, 3 = Mt. 21, 16; 31, 6 = Lk. 23, 46; 22, 2 = Mt. 27, 46 Mk. 15, 34; 91, 11 f. = Mt. 4, 6 Lk. 4, 10 f.; 118, 26 = Mt. 23, 39 Lk. 13, 35; 2, 7 = Mt. 3, 17 Mk. 1, 11 Lk. 3, 22; = Mt. 17, 5 Mk. 9, 7 Lk. 9, 35; 110, 1 = Mt. 22, 44 Mk. 12, 35 Lk. 20, 42 f.; 118, 22 f. = Mt. 21, 42 Mk. 12, 10 f. Lk. 20, 17; 6, 9: 119, 115 = Mt. 7, 23 × Lk. 13, 27; 35, 19: 69, 5 = Joh. 15, 25; 41, 10 = Joh. 13, 18; 82, 6 = Joh. 10, 34.

Anspielung: 24, 3 = Mt. 5, 8; 37, 11 = Mt. 5, 5; 48, 3 = Mt. 5, 35[b]; 41, 10 = Mk. 14, 18; 110, 1. 5 = Mk. 16, 19; 22, 17 = Lk. 24, 39; 6, 4: 42, 6. 12: 43, 5 = Mt. 26, 38 Mk. 14, 34; 49, 8 f. = Mt. 16, 26 Mk. 8, 37; 147, 9 (Job 38, 41; Ps. Sal. 5, 9 f.) = Mt. 6, 26 Lk. 12, 24; 110, 1. 5 = Mt. 26, 64 Mk. 14, 62 Lk. 22, 69; 6, 4 = Joh. 12, 27; 22, 16 = Joh. 19, 28.

Reminiszenz: 33, 5 = Mt. 23, 23; 62, 13 (Prov. 24, 12; Jes. Sir. 32, 24) = Mt. 16, 27[b]; 110, 1. 5 = Mt. 19, 28; = Mt. 25, 31; 66, 10 (Prov. 17, 3; Jes. Sir. 2, 5) = Mk. 9, 49; 7, 10 (s. 1. Sam. 16, 7) = Lk. 16, 15[a]; 7, 13 = Lk. 13, 3. 5; 23, 5 = Lk. 7, 46; 25, 11 = Lk. 18, 13; 49, 18 f. (Ekkl. 5, 14) = Lk. 12, 20; = Lk. 16, 23; 65, 8 f. = Lk. 21, 25[b]. 26[a]; 79, 1 (s. Jes. 63, 18) = Lk. 21, 24[c]; 91, 13 = Lk. 10, 19; 119, 176 (Ez. 34, 12. 16) = Lk. 19, 10; 126, 5 f. = Lk. 6, 21[b]; 17, 15: 73, 23—26 = Mt. 22, 29 Mk. 12, 24; 30, 2 (Jes. Sir. 51, 1) = Mt. 11, 25 Lk. 10, 21; 104, 30 = Mt. 16, 3 Lk. 12, 56; 107, 3 (s. Jes. 49, 12) = Mt. 8, 11 Lk. 13, 29; 119, 176 (s. Ez. 34, 12. 16) = Mt. 18, 12 Lk. 15, 4. 6; 107, 17 f. (Jes. Sir. 38, 15) = Mt. 9, 2 Mk. 2, 5 Lk. 5, 20; 37, 4 = Mt. 6, 33 × Lk. 6, 31; 82, 6 (Jes. Sir. 4, 10) = Mt. 5, 45 × Lk. 6, 35; 109, 28 = Mt. 5, 44 × Lk. 6, 28; 6, 4: 42, 6. 12: 43, 5 = Joh. 14, 1; = Joh. 14, 27; 15, 2. 5[b] (s. Dt. 6, 17 f.) = Joh. 3, 21; 23, 1 f.: 95, 7 (s. Ez. 34, 5 ff.) = Joh. 10, 3. 10—16; 25, 5 = Joh. 16, 13[a]; 32, 2 = Joh. 1, 47; 41, 10 = Joh. 17, 12; 43, 1 = Joh. 8, 50; 78, 24: 105, 40 (s. Ex. 16, 4 ff.) = Joh. 6, 32 ff.; 107, 17 f. (Jes. Sir. 38, 15) = Joh. 5, 14; 118, 20 = Joh. 10, 7. 9.

P r o v e r b i a. Anspielung: 17, 9 = Lk. 7, 47; 25, 7 = Lk. 14, 7—11; 1, 28 = Joh. 7, 34. 36; 30, 4 (Bar. 3, 29) = Joh. 3, 13.

Reminiszenz: 3, 13—15: 8, 10 f. = Mt. 13, 45 f.; 9, 2 = Mt. 22, 4; 9, 9 = Mt. 25, 24; 14, 31: 19, 17 = Mt. 25, 40; 21, 13 (Jes. Sir. 28, 2. 4) = Mt. 18, 35; 24, 12 (s. Ps. 62, 13)

= Mt. 16, 27[b]; 27,1 = Mt. 6, 34; 28, 24 = Mt. 15, 57; 17, 3 (s. Ps. 66, 10) = Mk. 9, 49; 6, 16 f.: 16, 5 = Lk. 16, 15[b]; 10, 12 = Lk. 7, 47; 10, 15 f.: 13, 8: 14, 24: 18, 11: 19, 4 (Jes. Sir. 29, 12 = Lk. 16, 9; 11, 31 = Lk. 23, 31; 13, 8 = Lk. 16, 9; 15, 33 = Lk. 24, 26; 23, 4: 28, 20. 22 (Jes. Sir. 27, 1; 34, 5) = Lk. 16, 19 ff.; 24, 12 (s. 1. Sam. 16, 7) = Lk. 16, 15; 29, 3 = Lk. 15, 13. 30; 16, 1 = Mt. 10, 20 Lk. 12, 12; 30, 8 = Mt. 6, 11 Lk. 11, 3; 21, 13 (Jes. Sir. 28, 2. 4) = Mt. 6, 12. 14 f. Mk. 11, 25 Lk. 11, 4; 24, 29 (Tob. 4, 15) = Mt. 7, 12 × Lk. 6, 21; 25, 21 f. (s. Ex. 23, 4 f.) = Mt. 5, 44[a] × Lk. 6, 27. 35; 8, 17 = Joh. 14, 23[a]; 8, 22 f. 30 = Joh. 17, 5; 15, 29 = Joh. 9, 31; 26, 12 = Joh. 9, 41.

Job. Anspielung: 38, 41 (Ps. 147, 9) = Mt. 6, 26 Lk. 12, 24; 39, 30 = Mt. 24, 28 Lk. 17, 37.

Reminiszenz: 22, 7 = Mt. 5, 42 f.; 31, 1 (Jes. Sir. 9, 5) = Mt. 5, 27 ff.; 4, 18 = Lk. 17, 9 f.; 27, 16—23 (Jes. Sir. 11, 18 f. 24 ff.) = Lk. 12, 16 ff.; 22, 24 = Mt. 19, 21 Mk. 10, 21 Lk. 18, 22; 32, 19 = Mt. 9, 17 Mk. 2, 22 Lk. 5, 37; 31, 29 f. (s. Ex. 23, 4 f.) = Mt. 5, 44[a] × Lk. 6, 27. 35; 31, 8 (s. Jes. 62, 8) = Joh. 4, 37.

Canticum. Zitat: 4. 15 = Joh. 7, 38.[1])

Reminiszenz: 8, 6 = Mt. 16, 18; 8, 7 = Mt. 13, 44. 46; 5, 2. 6 = Lk. 12, 36.

Ruth.

Threni. Anspielung: 3, 30 = Mt. 5, 39 × Lk. 6, 29.

Reminiszenz: 4, 13 = Mt. 23, 35 × Lk. 11, 50.

Ekklesiastes. Reminiszenz: 5, 1 (Jes. Sir. 7, 14) = Mt. 6, 7; 7, 15 f. = Mt. 6, 1. 5; 11, 1 f. = Lk. 16, 9; 4, 17 = Lk. 23, 34; 5, 14 (Ps. 49, 18 f.) = Lk. 12, 20; = Lk. 16, 23; 7, 20 ff. = Mt. 7, 1 ff. Lk. 6, 37; 6, 3 = Mt. 16, 26 Mk. 8, 36 Lk. 9, 25; 7, 18 = Mt. 23, 23, × Lk. 11, 42; 9, 10 = Joh. 9, 4; 11, 5 = Joh. 3, 8.

---

[1]) S. 13 f.

Esther. Reminiszenz: 4, 2 f. (s. Jes. 58, 5) = Mt. 11, 21 Lk. 10, 3.[1])

Daniel. Anspielung: 3, 6 = Mt. 13, 42. 50; 7, 13 = Mt. 10, 23; = Mt. 13, 41[a]; 7, 14 = Mt. 28, 18. 20; 12, 3 (Jud. 5, 31) = Mt. 13, 43; 7, 13 = Mt. 26, 64 Mk. 14, 62; 12, 1 = Mt. 24, 21 Mk. 13, 19; 2, 28 f. 45 = Mt. 24, 6 Mk. 13, 7 Lk. 21, 9; 7, 13 = Mt. 16, 27 Mk. 8, 38 Lk. 9, 26; = Mt. 24, 30 Mk. 13, 26 Lk. 21, 27; 9, 27: 11, 30 ff.: 12, 11 (1. Makk. 1, 54) = Mt. 24, 15 Mk. 13, 44 Lk. 21, 20.

Reminiszenz: 2, 37 (1. Chron. 29, 11 f.) = Mt. 6, 13; 7, 13 = Mt. 19, 28; = Mt. 24, 44; = Mt. 25, 31; 11, 41 = Mt. 24, 10; 12, 2 (Ps. Sal. 3, 12; 13, 11; 15, 13) = Mt. 25, 46; 7, 22 (s. Ez. 7, 2 f. 6 f. 10) = Mk. 1, 15; 7, 13 = Lk. 18, 8; 7, 22 (s. Ez. 7, 2 f. 6 f. 10) = Lk. 21, 8; 9, 3 (s. Jes. 58, 5) = Mt. 11, 21 Lk. 10, 13; 7, 10. 13 f. = Joh. 5, 22; = Joh. 5, 27; = Joh. 17, 2; 11, 41 = Joh. 16, 1; 12, 2 (Ps. Sal. 3, 12; 13, 11; 15, 13) = Joh. 5, 29.

Esra. Reminiszenz: 5, 11. 12: 6, 9. 10: 7, 12. 21. 23 (s. Gen. 24, 3) = Mt. 11, 25 Lk. 10, 21.

Nehemia. Anspielung: 9, 29 (s. Lev. 18, 5) = Lk. 10, 28.

Reminiszenz: 9, 29 (s. Lev. 18, 5) = Mt. 19, 17 Mk. 10, 19 Lk. 18, 20.

1. Chron. Anspielung: 28, 9 (s. Dt. 4, 29) = Mt. 7, 7 f. Lk. 11, 9 f.

Reminiszenz: 29, 11 f. (Dan. 2, 37) = Mt. 6, 13; 29, 17 (s. 1. Sam. 16, 7) = Lk. 16, 15[a].

2. Chron. Reminiszenz: 24, 19 = Mt. 23, 34; 18, 16 (s. 1. Reg. 22, 17) = Mt. 9, 36 Mk. 6, 34; 15, 6 = Mt. 24, 7 Mk. 13, 8 Lk. 21, 10.

---

[1]) Zur Parallele zwischen dem Wort des Herodes Mk. 6, 23 und Esther 5, 6; 7, 2 vgl. S. 48 f.

Welche Richtlinien gibt dieses Verzeichnis für die oben erwähnte Behauptung, daß die Bücher Esther, Prediger, Hohes Lied noch nicht der Bibel Jesu angehört haben? Es leitet uns zum mindesten an, Kritik zu üben an der Methode, die jener Beweisführung zu Grunde liegt: Mag der Gebrauch, der von dem Alten Testament im Munde Jesu gemacht ist, noch so umfangreich und vielseitig gewesen sein, das berechtigt unter keinen Umständen, von solchen Büchern, an die sich keine Anklänge in seinen Worten finden, anzunehmen, daß sie der autoritativen Sammlung seiner Zeit nicht angehört haben. Wohin würde dieses Prinzip konsequenterweise führen? Nicht bloß den genannten drei Büchern müßte ihre Kanonizität abgesprochen werden, sondern auch Josua, Obadja, Haggai, Ruth. Ja der Kreis ließe sich wesentlich erweitern. Beachten wir nur die alttestamentlichen Stellen, aus denen Entlehnungen genommen sein können, aber nicht genommen zu sein brauchen, weil dieselbe Entlehnung sich auch auf andere Stellen zurückführen ließe, so gibt es verschiedene Bücher, deren Kanonizität ebenfalls in Frage zu stellen wäre. Den Schriften Josua, Obadja, Haggai, Ruth dürften sich die Bücher 2. Samuelis, Nahum, Zephanja, Esra, Nehemia, 1. Chronika zugesellen. Gewiß würde man mit Recht darauf aufmerksam machen, wie gerade in diesen Fällen die Skepsis sich größtenteils an anderen Argumenten, die zum gegenteiligen Ergebnis anleiteten, als eine Übertreibung erwiese. Ein Kanon, der das Deuteronomium und das Richterbuch hatte, hat stets das Josuabuch mit umfaßt. Die Kanonizität des zweiten Samuelisbuches wird durch die des ersten gewährleistet, von dem es ja erst seit dem 16. Jahrhundert in der hebräischen Bibel getrennt ist. Für Obadja, Nahum, Zephanja, Haggai zeugt das übrige Zwölfstrophenbuch, für Ruth die Parallelen in den Geschlechtsregistern bei Matthäus und Lukas (Mt. 1, 4 f.; Lk. 3, 32), die doch schon vorgefunden

wurden, für die Klagelieder die Anspielung in 1. Makk. 2, 11 (= Threni 1, 1), für Esra und Nehemia die Chronika, für das erste Chronikabuch das zweite. Dann aber hätte man sich zu entschließen, eine Regel, deren Unzulänglichkeit sich in allen andern Fällen deutlich erwiesen hat, auch für die angefochtenen Schriften Esther, Prediger und Hohes Lied fallen zu lassen. Auch bei ihnen spräche ihre Nichtbenutzung keineswegs gegen ihre Stellung im Kanon Jesu. Statt dessen hätte es in erster Linie Aufgabe der Forschung sein müssen, im Urteil Jesu oder in seinen Verhältnissen nach einem Grund zu suchen, der die Nichterwähnung ausreichend erklären könnte.

Aber unser Verzeichnis führt uns einen wesentlichen Schritt weiter. Wir brauchen uns keineswegs damit zu begnügen, nur an der Methode Kritik zu üben. Es erlaubt uns, auch den Tatbestand, von dem jene Beweisführung ausgeht, zu korrigieren. Es ist gar nicht so, daß jene Bücher in Jesu Predigt gänzlich unberücksichtigt geblieben wären. Bei zwei von ihnen läßt sich teils mit Sicherheit, teils mit hoher Wahrscheinlichkeit die Benutzung nachweisen. Wenn aus dem Hohenlied ein Zitat und drei Reminiszenzen gebracht werden, so veranschaulicht dies deutlich das Faktum, daß diese salomonische Schrift genau so wie das Spruchbuch Bestandteil des Kanons war. Und wenn wir aus Koheleth elf Reminiszenzen erhalten — von denen nur Ekkl. 5, 14 durch die Psalmenparallele in Frage gestellt ist, hingegen nicht Ekkl. 5, 1 durch Jes. Sir. 7, 14, weil Apokryphon [1]) —, so spricht ja alles viel mehr dafür, daß eine direkte Berührung vorliegt, als daß die Anklänge dem Zufall ihren Ursprung verdanken. [2])

Nur für das Estherbuch schafft uns unser Verzeichnis keine Unterlage, die eine unmittelbare Aussage gestattete. Die eine

---

[1]) S. 68 ff.

[2]) Die erste und zehnte Reminiszenz aus dem Prediger werden auch

Reminiszenz, die in dem Weheruf Jesu über Chorazin und Bethsaida Mt. 11, 21 Lk. 10, 3 enthalten sein könnte, aber nicht sein muß, da sie sich ebensogut auf Jes. 58, 5 oder Jona 3, 6 oder Dan. 9, 3 zurückführen läßt, ist nicht beweiskräftig. Aber es soll in diesem Zusammenhang auf zwei andere Momente hingewiesen werden, die geeignet sind, die Autorität des Estherbuches für die Zeit Jesu positiv zu stützen.

Es handelt sich zunächst um jenes nicht näher bezeichnete Fest der Juden in Joh. 5, 1, deswegen Jesus nach Jerusalem hinaufpilgert. Die ältere Exegese hat es mit einem der drei jüdischen Hauptfeste identifiziert. Man vermutete in der ἑορτή das Passah-, das Pfingst- oder das Laubhüttenfest. Doch hat die neuere Exegese diese Annahme größtenteils aufgegeben.[1]) Statt dessen hat man sich daran gewöhnt, das Fest überhaupt für unbestimmbar zu halten, oder man hat es mit triftigen Gründen

---

von W. Volck (im Kurzgef. Komm. zu d. Heil. Schriften A. u. N. T. von H. Strack und O. Zöckler A VII, Nördlingen 1889, S. 149 f.) angeführt. Zwischen Ekkl. 5, 17 und Mt. 6, 11, was auch wir nicht erwähnen, ist ihm die Beziehung mit Recht fraglich.

G. Wildeboer gibt (im Kurzgef. Handkomm. z. A. T. von K. Marti. VI, Freiburg i. B., Leipzig u. Tübingen 1898. S. 110) den Zusammenhang zwischen Ekkl. 9, 10 und Joh. 9, 4 zu, erklärt ihn aber in der Weise, daß Ekkl. 9, 10 in den Sentenzenschatz des Volkes übergegangen und von Jesus daher entnommen sei. Diese schwierigere Vorstellung ist lediglich dann berechtigt, wenn sich anderwärts Gründe gegen eine frühe Kanonizität des Predigerbuches finden ließen.

[1]) Wenn noch G. Dalman, Grammatik des Jüdisch-Palästinischen Aramäisch. Leipzig 1894, S. 198 Anm. 2 und Th. Zahn, Das Evangelium des Johannes. Leipzig 1908, S. 272 sich zu Gunsten des Laubhüttenfestes auf den aramäischen Namen חגא berufen [demgemäß auch ἡ vor ἑορτή lesen], so spricht hiergegen zunächst derselbe Grund, den ich gegen eine Gleichsetzung von γραφαί mit כתובים anführte (S. 16); dem Erzähler konnte es unmöglich entgehen, daß kein einziger seiner Leser diese Beziehung in ἑορτή entdecken würde. Weiter ist zu betonen, daß Johannes dort, wo er wirklich vom Laubhüttenfest spricht, Joh. 7, 2, ausdrücklich ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων ἡ σκηνοπηγία schreibt.

Auch O. Procksch, Die kleinen prophet. Schriften nach dem Exil . . . denkt S. 119 an das Laubhüttenfest.

wahrscheinlich zu machen gewußt, daß es sich um das kleine, unwesentlichere Purimfest handelt. Der Umstand, daß dieses Fest kein großes war, sondern für die griechischen Christen, die das Johannesevangelium lasen, belanglos bleiben konnte, harmoniert trefflich mit der unbestimmten Bezeichnung. Wenn man weiter beachtet, daß Jesus das Wort Joh. 4, 35 vier Monate vor dem Erntemonat April, also im Dezember gesprochen hat, daß andererseits Joh. 6, 4 das Osterfest noch dicht vor der Tür steht,[1]) so bleibt für die Bestimmung unseres Festes nur die Zeit zwischen Dezember und Ostern übrig; in diese Zeit fiel aber ein einziges jüdisches Fest, das Purimfest, das im März gefeiert wurde.[2]) Wenn Jesus zu diesem Purimfest hinaufzieht nach Jerusalem, so ist ersichtlich, welches Ansehen das Buch genießen mußte, das dieses Fest sanktioniert (Esth. 3, 7; 9, 24 ff.).[3]) Neben dieser Beobachtung, die sich an

---

[1]) Hort (B. F. Westcott and F. J. A. Hort, The New Testament in the Original Greek. Cambridge u. London 1881, Bd. II. append. S. 77—81) streicht das entscheidende *τὸ πάσχα*. Wohl paßt diese Streichung gut zu der Theorie von einer nur einjährigen Lehrtätigkeit Jesu, aber sie hat das einhellige Zeugnis sämtlicher Handschriften gegen sich (Näheres bei Th. Zahn, Das Evangelium des Johannes . . . S. 313 ff., 708 ff.).

[2]) B. Weiß, Das Johannes-Evangelium. Göttingen 1902 (Krit.-exeg. Komm. von H. A. W. Meyer) zu d. St.

[3]) Nun ist auch Jesus Joh. 10, 22 zum Tempelweihfest in Jerusalem, dem Fest, das durch 1. Makk. 4, 50 ff., 2. Makk. 1, 9. 18; 10, 6 ff. inauguriert war. Die Meinung aber, gemäß dem oben vollzogenen Schluß die Kanonizität der Makkabäerbücher behaupten zu müssen, wäre irrig. Denn gerade die Tatsache, daß Jesus eigens wegen des Tempelweihfestes nach Jerusalem hinaufgezogen wäre, besteht nicht; er war schon seit dem Laubhüttenfest dort, Joh. 7, 2. 14. Andrerseits ist die Stiftung des Tempelweihfestes in den Makkabäerbüchern nur eine gelegentlich erwähnte Episode; man hat den Eindruck, daß dieses Fest auch ohne den literarischen Hinweis seine volle Anerkennung gefunden hat. Anders beim Estherbuch und Purimfest. Das Fest ist hier nicht gelegentlich erwähnt, sondern das ganze Buch hat nur das eine Ziel, das Fest zu motivieren und seine allgemeine Anerkennung zu erwirken, so daß das Fest erst in dem Maße sich durchsetzen konnte, als das Buch an Ansehen gewann.

Joh. 5, 11 anschließt, will aber die aus dem Munde des Herodes stammende Anspielung berücksichtigt werden, die fast wie ein Zitat anmutet: Mk. 6, 23 *αἴτησόν με ὃ ἐὰν θέλῃς, καὶ δώσω σοι . . . [ὃ] ἐάν με αἰτήσῃς δώσω σοι ἕως ἡμίσους τῆς βασιλείας μου* = Esther 5, 6; 7, 2 מה שאלתך וינתן לך ומה בקשתך עד חצי המלכות ותעש [ותנתן לך . . .]. Gehört diese Anspielung auch nur Herodes an, so fällt doch von ihr ein bezeichnendes Licht auf den Umfang des Kanons, mit dem es Jesus zu tun hatte.

Allerdings wäre jene Meinung, die an dem vorgelegten Tatbestand nicht nur keinen Anhalt hat, sondern auch durch ihn zerstört wird, nie mit solcher Energie vertreten worden, wenn der Ausgangspunkt nur vom Neuen Testament genommen wäre. Es hat in diese ganze Frage ausschlaggebend ein anderes Moment hineingespielt, das außerhalb des Neuen Testamentes liegt. Weit verbreitet ist nämlich die Ansicht, daß einzelne Bemerkungen im Talmud und in der übrigen spätjüdischen Literatur uns einen Einblick in den Kampf gestatten, der noch tief in der nachchristlichen Zeit um die Grenzen des Kanons geführt worden sei. Im hellen Licht der nachchristlichen Geschichte stünden die endgültigen Bestimmungen, die über die Schriftautoritäten des Judentums gefällt sind. Was liegt näher, als daß von hier aus ein Rückschluß auf die neutestamentliche Zeit gewagt wird? Wie sollen Entscheidungen, die selbst zum Beginn des zweiten christlichen Jahrhunderts noch nicht getroffen waren, schon in der Zeit Jesu und seiner Apostel befolgt worden sein? Waren Hohes Lied, Prediger, Esther noch in der Zeit der Thannaiten Gegenstand lebhafter, leidenschaftlicher Diskussionen, wie trefflich fügt sich diesem Rahmen das Bild ein, das das Neue Testament mit seiner scheinbaren Übergehung der gleichen Bücher entrollt.

Die Belege werden den Nachrichten entnommen, nach denen über ein später kanonisches Buch noch der Ausspruch getan wird, daß es „nicht die Hände verunreinige“ אין מטמא את הידים, oder daß es zu „verbergen“ גנז sei. Nach der babylonischen Gemara zum Mischnatraktat Megilla I, 4, fol. 7a. Bd. III, S. 555 hat Rabbi Samuel gelehrt, daß die Estherrolle nicht die Hände verunreinige. In dem gleichen Zusammenhang teilt Rabbi Meír mit, daß das Buch Koheleth die Hände nicht verunreinige und bezüglich des Hohen Liedes ein Streit bestünde, ob es verunreinige oder nicht. Rabbi Jose hingegen berichtet, daß es sich nur um das Buch Koheleth handle, und daß auch da nicht einmal Einmütigkeit in dem Urteil sei, daß es die Hände nicht verunreinige, sondern ein Streit. Rabbi Simeon weiß zu erzählen, daß das Buch Koheleth zu den Erleichterungen der Schule Schammais gehörte, d. h. daß es nach Ansicht dieser Schule nicht die Hände verunreinigte. Rabbi Simeon ben Menasja ist über das Buch Koheleth der gleichen Ansicht.[1]) Ungefähr dieselben Berichte, nur mit kleinen Abweichungen, erhalten wir in dem Mischnatraktat Edujjoth V, 3. Bd. VII, S. 1137 und Jadajim III, 5 (Dyrenfurther Talmudausgabe Bd. XII, fol. 129[b]). Die übrigen Stellen geben mit der Vokabel גנז ihren kritischen Bedenken Ausdruck. Nach der babylonischen Gemara zum Traktat Schabbath II, 5, fol. 30[b]. Bd. I, S. 385 hat Rabbi Jehuda b. R. Samuel überliefert daß die Weisen das Buch Koheleth[2]) verbergen wollten, weil seine Worte einander widersprächen; man habe dies nur unter-

[1]) Und nicht bloß von Esther, Prediger und Hohem Lied wird diese Aussage gemacht. Auch das Buch Ruth muß einmal den gleichen Bedenken unterlegen haben. Denn wenn Rabbi Simeon von ihm ähnlich wie von Esther und Hohem Lied betont, daß es die Hände verunreinige, so darf man daraus schließen, daß auch dies zeitweilig bezweifelt worden ist.

[2]) Nur auf dieses Buch, nicht auch auf das Hohe Lied, wie es nach der Zitation bei E. König, Kanon und Apokryphen . . . S. 32 scheinen möchte, bezieht sich diese Stelle.

lassen, weil es mit Worten aus dem Gesetz beginnt und auch schließt.[1]) In dem nachtalmudischen Traktat Aboth de Rabbi Nathan, der eine Bearbeitung des Mischnatraktates Aboth oder Pirke Aboth darstellt und deshalb in den Ausgaben des babylonischen Talmud gewöhnlich hinter dem vierten Seder gebracht wird, lesen wir Kap. I, daß man neben dem Spruchbuch beinahe auch das Hohelied und den Prediger für גנוזים erklärt hätte, weil sie Gleichnisse (מְשָׁלוֹת) enthielten; in der Tat wären sie so lange verborgen geblieben, bis die Männer der großen Synagoge kamen und sie auslegten.[2]) Man könnte gegen die Benutzung dieser Stelle einwenden, daß hier die Entscheidung in die Zeit der großen Synagoge, d. h. in die Jahre nach Esras Wirksamkeit verlegt sei, also aus ihr nichts für nachchristliche Kanonstreitigkeiten erhoben werden dürfte. Doch wird man Wildeboer[3]) zugestehen müssen, daß die Erinnerung an die Art der Bedenken zu deutlich ist, als daß man nicht in der chronologischen Notiz nur eine wertlose Vorausdatierung zu sehen hätte. Auch Hieronymus besitzt Nachrichten, daß der Prediger bei den Juden in Gefahr war, verborgen zu werden. Im Kommentar zum Ecclesiastes bemerkt er bei der Stelle 12, 14: cum . . . hic liber obliterandus (= גנוז) videretur.[4]) Nicht zu vergessen sind endlich die drei Angaben, die uns in der großen Midraschsammlung zum Pentateuch und den fünf Megilloth, im Midrasch Rabboth, gegeben werden. Sowohl im Midrasch zum Levitikus, dem Wajjikra rabba,

[1]) Auch über das Spruchbuch wird in diesem Zusammenhang mitgeteilt, daß man es habe verbergen wollen (vgl. dazu oben die folgende Stelle). Und in der bab. Gemara zum Traktat Schabbath I, 4, fol. 13[b] Bd. I, S. 348 wird uns berichtet, daß Ezechiel das gleiche Geschick zugedacht war.

[2]) S. Schechter, Aboth de Rabbi Nathan. London, Wien, Frankfurt 1887, S. 2a.

[3]) G. Wildeboer, Die Entstehung . . . S. 58.

[4]) Sancti E. Hieronymi Opera. Venedig 1767. Vol. III. Pars I. S. 496.

23, 10[1]) wie im Midrasch zum Koheleth, dem Koheleth rabba, 1, 3 und 11, 9[2]) hat sich die Kunde erhalten, daß man einst willens war, den Prediger für גנוז zu erklären.

Ein bestechender Tatbestand. Aber auch er besteht nicht vor der Kritik. Er ist viel vorsichtiger aufzunehmen, als es weithin geschieht.

Auf einen merkwürdigen Widerspruch ist man aufmerksam geworden. Bekanntlich setzt schon der Verfasser des 4. Esrabuches, der in den neunziger Jahren des ersten Jahrhunderts unsrer Zeitrechnung schreibt, unseren alttestamentlichen Kanon als fertig voraus. Denn wohl mit Recht hat man stets angenommen, daß die 24 Bücher, die 14, 45 unter den geoffenbarten 94 Büchern besonders hervorgehoben werden, identisch seien mit den 24 Büchern, die nach der gewöhnlichen jüdischen Zählung noch heut den Kanon ausmachen. Und ähnliches trifft für die Mischna zu, die um 200 n. Chr. von Rabbi Juda dem Heiligen redigiert ist. Sämtliche alttestamentliche Schriften werden in ihr als kanonisch zitiert. In der oben erwähnten Gemara des babylonischen Talmud zum Mischnatraktat Megilla I, 4[3]) wird aber die Ansicht Rabbi Samuels mitgeteilt, daß die Esterrolle die Hände nicht verunreinige. Dieser Rabbi Samuel gehörte dem 3. Jahrhundert an,[4]) also dem Jahrhundert nach der Redaktion der Mischna, die ihrerseits wieder um ein Jahrhundert vom 4. Esra entfernt ist. Demnach der eigentümliche Konflikt, daß der Umfang des Kanons seit langem festgelegt ist und auf der anderen Seite genau dasselbe unsichere Ringen und Mühen um Klarheit in der Kanonfrage besteht wie in den Jahrhunderten zuvor. Und mit ungleichem Maßstab darf

---

[1]) A. Wünsche, Bibliotheca rabbinica, der Midrasch wajikra Rabba. Leipzig 1884, S. 193.

[2]) A. Wünsche, Bibl. r., der Midrasch Koheleth Rabba. Leipzig 1880, S. 4. 150.

[3]) S. 50. — [4]) J. S. Bloch, Studien zur Geschichte . . . S. 153.

nicht gemessen werden; man kann unmöglich die deutliche Anschauung des 4. Esra und der Mischna von der Kanonizität der 24 Bücher bezweifeln wollen, während man hinter der rätselhaften Wendung vom „Verunreinigen der Hände" eine Formel sucht, die über die Kanonizität eine Aussage macht. Buhl[1]) hat deshalb vorgeschlagen, in diesen Debatten über den Kanon gar nicht das Vorspiel zu der großen Entscheidung zu sehen, die ihnen erst gefolgt wäre, sondern nur ein Nachspiel zu dem Ereignis, das längst in der Vergangenheit liegt. In den Schulstreitigkeiten hallt das Klingen der Waffen noch nach, aber die öffentliche Meinung wird so gut wie nicht davon berührt. Strack[2]) sieht in diesen Debatten überhaupt keine ernsthaft gemeinte Kritik an dem Kanonbestand. Es seien, um es hart, aber treffend auszudrücken, nur Spiegelfechtereien. Der Zweifel vergangener Zeiten wird konstruiert, um die Autorität der Bücher desto sicherer zu beweisen oder den Scharfsinn der Gelehrten zu üben.

Allein die weitverbreitete Art, jene jüdischen Nachrichten zu benutzen, muß an einer anderen Stelle getroffen werden. Gegen die Ansicht Buhls darf man wohl anführen, daß sich die Schule schwerlich gegen die Autorität heiliger Schriften aufgelehnt hätte, deren Gebrauch durch die Jahrhunderte sanktioniert erschien. Gegen Strack darf man mit Wildeboer[3]) darauf hinweisen, daß die Diskussionen viel zu leidenschaftlich geführt sind, als es ein objektiv feststehender, unangefochtener Kanon möglich ließe. Man wird weiter zu gehen haben. Ein Buch, das hier für den Begriff טמא את הידים einen wertvollen Anfang gemacht und die Richtung gewiesen hat, ist eine wenig beachtete Schrift des Rabbiners Bloch[4]) über das

[1]) Fr. Buhl, Kanon und Text . . . S. 24 ff.
[2]) H. Strack, Artikel „Kanon" in d. Prot. Real=Encykl. . . . S. 752.
[3]) G. Wildeboer, Die Entstehung . . . S. 69.
[4]) J. S. Bloch, Ursprung und Entstehungszeit des Buches Koheleth. 1872, S. 131 ff.

Buch Koheleth. Er schlägt vor, die Voraussetzung einmal zu prüfen, die all den bisherigen Auffassungen als selbstverständlich gilt, mögen sie in den jüdischen Berichten die letzte Geschichte des Kanonabschlusses sehen, oder mögen sie ihren Wert abzuschwächen suchen, die Voraussetzung, daß es sich bei unserem Begriff überhaupt um ein Urteil über die Kanonizität der Schriften drehe. Wir dehnen die Nachprüfung auch auf die andere Formel, das „Verbergen" aus, wo sie schon des längeren vorgenommen wird, neuerdings wieder durch Ed. König.[1]) In der Tat führt solch eine Nachprüfung zu einem negativen Ergebnis.

Gewiß wird man sich nicht täuschen, wenn man in der Aussage, daß Bücher die Hände verunreinigen, ein Werturteil erblickt. Gleichviel ob man jenen seltsamen Ausdruck nach der babylonischen Gemara zum Traktat Schabbath I, 4, fol. 14ª. Bd. I, S. 349 daraus erklärt, daß es Bücher waren, die neben dem Hebebrot im heiligen Schrein aufbewahrt, aber dort von den Mäusen, die das Hebebrot herbeilockte, benagt und verunreinigt wurden, oder nach der Tosefta, die zum Traktat Jadajim II, 19 bemerkt, daß man die Schriftrollen davor schützen wollte, daß sie als Decken für Reittiere benutzt würden,[2]) oder mit Geiger[3]) daher, daß man bei diesen Büchern sich dessen bewußt blieb, daß sie auf Leder von unreinen Tieren geschrieben waren, was man bei anderen vergaß, oder im Anschluß an Lev. 6, 20 f., wonach die Berührung heiliger Dinge eine Verfehlung ist, die dieselben Folgen wie levitische Unreinheit nach sich zieht,[4]) oder unter Verweis auf Jes. 6, 5—7, so daß man

[1]) E. König, Kanon und Apokryphen . . . S. 32 ff. Weitere Literatur bei G. Hölscher, Kanonisch und Apokryph . . . S. 60 Anm. 3.

[2]) M. S. Zuckermandel, Tosefta . . . S. 684.

[3]) Geiger, Urschrift und Übersetzung der Bibel. Breslau 1857, S. 135.

[4]) K. Budde, Der Kanon des Alten Testamentes . . . S. 5. Auch auf Num. 19, 7. 8. 10. 21 sowie Lev. 16, 28 dürfte für diese Auffassung verwiesen werden.

den heiligen Dingen unmittelbar, nicht bloß vergleichsweise, die Fähigkeit der levitischen Verunreinigung zuschreibt,[1]) oder unter Heranziehung der Vorstellung vom Tabu, wonach alles Heilige unberührbar ist und jeden, der es berührt, sich bannt, wovon nur eine Waschung befreit,[2]) oder aus der Verpflichtung, vor dem Berühren der heiligen Schriften die profanen Hände der rituellen Reinigung zu unterziehen,[3]) immer liegt die Vorstellung zu Grunde, daß das Prädikat „Verunreinigen" eine Hochschätzung, das Prädikat „Nichtverunreinigen" eine Zurücksetzung bedeutet. So heißt es denn auch im Mischnatraktat Jadajim IV, 6 (Dyrenfurther Talmudausgabe Bd. XII, fol. 130[b]) ausdrücklich: „Entsprechend der Wertschätzung irgend welcher Dinge ist ihre verunreinigende Kraft." Aber will man den konkreten Sinn dieses Ausdrucks treffen, will man einmal aussprechen, was er seines Bildnischarakters entkleidet besagt, in welcher Richtung hin sich diese Hochschätzung im einzelnen erstreckt, so war es ein Fehlgriff, das Werturteil auf die Kanonizität zu beziehen.

Auf den Widerspruch, der zwischen 4. Esra, der Redaktion der Mischna einerseits und der Fortdauer der „Kanon"debatte andererseits besteht, war verwiesen.[4]) Ein anderer bedeutungsvoller Widerspruch gesellt sich hinzu. Aus der benutzten Gemara zum Traktat Megilla I, 4 wie aus den Parallelen hierzu im Mischnatext selbst, Edujjoth V, 3 und Jadajim III, 5,[5]) geht hervor, daß die Schule Schammais von dem Prediger urteilte, daß er nicht die Hände verunreinige. Sie hat ihn aber als kanonisches Buch behandelt. Zweimal wird uns berichtet, daß sie den Prediger zum Ausgangspunkt ihrer Halacha machte.

---

[1]) E. König, Kanon und Apokryphen . . . S. 20.

[2]) G. Hölscher, Kanonisch und Apokryph . . . S. 4 f.

[3]) W. Brandt, Die jüdischen Baptismen 1910, S. 43.

[4]) S. 52 f.

[5]) S. 50.

Nach der babylonischen Gemara zum Traktat Baba batra II, 9. 10, fol. 25^{b}. Bd. IV, S. 1019 benutzt sie Ekkl. 1, 6, nach dem nachtalmudischen Traktat Kallah cap. I (Dyrenfurther Ausgabe Bd. IX, fol. 39^{b}) Ekkl. 5, 5. Will man wirklich annehmen, daß gleichsam in einem Atemzug Kanonizität und Akanonizität desselben Buches vertreten worden sind? Dasselbe Bedenken wird durch die Notiz veranlaßt, die sich im Mischnatraktat Kelim XV, 6 (Dyrenfurther Ausgabe Bd. XII. fol. 20^{a}) befindet. „Alle Bücher verunreinigen die Hände"; eins ist ausgenommen, „חוץ מספר העזרה", ausgenommen ist das Buch des Vorhofs, das Thoraexemplar des Hohenpriesters im Tempel. Ein rätselhaftes Dilemma, in das die traditionelle Auffassung stößt. Alle Bibelbücher wären kanonisch, aber das heiligste Exemplar unter ihnen, die Pentateuchrolle, über die der Hohepriester im Tempel sinnt, wäre unkanonisch. Nicht minder wertvoll ist die Beschwerde, die die Sadduzäer nach dem Mischnatraktat Jadajim IV, 6 (Dyrenfurther Talmudausgabe Bd. XII, fol. 130^{b}) gegen die Pharisäer führten. „Wir haben uns über euch Pharisäer zu beklagen, weil ihr bestimmt, daß heilige Schriften verunreinigen und die Schriften Homers nicht." Soll man wirklich diese außerordentliche Weitherzigkeit für möglich halten, daß die Sadduzäer die ספרי המירס als göttlich inspirierte Bücher ausgeben, sie als Norm neben Gesetz und Propheten hinstellen? Es ließe sich vorstellen, daß sie, die auf der Höhe der Bildung standen, die von dem hohen Schwung des griechischen Geistes einen Hauch gespürt, griechischem Geist einen Einfluß auf das Volksleben und auf die Volksbelehrung verschaffen wollten, daß sie vielleicht unwillens waren, im Lehrvortrag, in der Schriftauslegung keinen Gebrauch von den Schätzen dieser fremden Nation machen zu dürfen, aber unvollziehbar ist der Gedanke, daß von ihnen Homer neben Moses als Offenbarer des gött-

lichen Willens dem Kanon der Juden eingefügt werden sollte.[1]) Der Umstand will ebenfalls berücksichtigt werden, daß Mischna und Gemaren die wirklich akanonischen Bücher mit ספרים החיצונים bezeichnen; sie rechnen zu ihnen den Jesus Sirach und alle Bücher, die geschrieben sind seit dem Verstummen der Prophetie zur Zeit Maleachis.[2]) Aber die Bücher, denen gegenüber das Bedenken dahin ausgesprochen wird, daß sie die Hände nicht verunreinigen, erscheinen nie in dieser Kategorie. Wir sind im Gegenteil dadurch zu der Annahme genötigt, daß unser Begriff überhaupt nur auf kanonische Bücher angewandt werden konnte.
Ausdrücklich wird die Gleichung vom Verunreinigen der Hände und Kanonischsein in der erwähnten Gemara zum Traktat Megilla I, 4, fol. 7ª. Bd. III, S. 555[3]) bestritten. Wir setzen voraus, daß Inspiration und Kanonizität für den Verfasser der Gemara auf der gleichen Fläche liegen. Es wird die Frage aufgeworfen, ob Rabbi Samuel, der von der Estherrolle behauptet, daß sie nicht die Hände verunreinige, damit meine, sie sei nicht durch den Heiligen Geist gesagt. Die Frage wird verneint. Denn Rabbi Samuel sei gerade der Ansicht, daß die Estherrolle durch den

---

[1]) Gegen die Vermutung, daß wir es hier bloß mit einer spöttischen Bemerkung der Sadduzäer über den eigentümlichen Gebrauch des Ausdrucks „Verunreinigen" zu tun haben, wie es nach Fr. Buhl, Kanon . . . S. 5 scheinen könnte, spricht der Umstand, daß nach dem weiteren Verlauf der Auseinandersetzung die Sadduzäer dies Wort genau so als Wertprädikat verwenden wie die Pharisäer: „Je vortrefflicher ein Wesen ist, desto mehr macht es unrein, damit man nicht aus den Gebeinen der Eltern irgend ein Gefäß mache." Die Ansicht Hölschers aber (Kanonisch . . . S. 5), daß hier die Idee des „Kanons" von den Sadduzäern verspottet werde, setzt voraus, was bewiesen werden müßte und sich nie beweisen lassen wird, daß den Sadduzäern die Schriftnorm etwas Fremdes war, vgl. Mt. 22, 24 Mk. 12, 19 Lk. 20, 28 und Josephus, Antiqu. Jud. (Flavii Josephi Opera omnia, Leipzig 1850. Bd. III, S. 195): *τὸ Σαδδουκαίων γένος . . ., λέγον ἐκεῖνα δεῖν ἡγεῖσθαι νόμιμα τὰ γεγραμμένα, τὰ δ' ἐκ παραδόσεως τῶν πατέρων μὴ τηρεῖν.*

[2]) Belegstellen bei Ed. König, Kanon und Apokryphen . . . S. 39.

[3]) S. 50.

Heiligen Geist gesagt sei. Der Beleg wird wenige Zeilen danach gebracht (S. 555 f.).[1]) Die Aussage des Verunreinigens der Hände und die Aussage der Inspiration sind etwas durchaus Verschiedenes. Das eine kann abgelehnt und trotzdem gleichzeitig das andere behauptet werden.[2]) Unsre Stelle bietet aber noch mehr. Sie gibt uns eine Andeutung, die uns über den eigentlichen Sinn der rätselhaften Formel Klarheit verschafft. Es wird positiv ausgesprochen, was Rabbi Samuel meinte, als er sagte: „die Estherrolle verunreinigt die Hände nicht". Sie „sollte nur gelesen, aber nicht niedergeschrieben werden". Ein undeutlicher Ausdruck „nicht niedergeschrieben werden"; denn gelesen kann nur werden, was niedergeschrieben ist. Aber der Sinn ist

---

[1]) Es ist also ein Versehen und weckt eine durchaus gegenteilige Vorstellung von der Esthernotiz, wenn Ed. König, Kanon und Apokryphen ... S. 32 aus dem Zusammenhang nur den einen Satz herausnimmt „Esther ist nicht durch den Heiligen Geist gesagt".

[2]) Das scheint allerdings nicht der Fall zu sein, wenn bald darauf mitgeteilt wird, R. Simeon b. Menasja hätte gelehrt „Das Buch Koheleth verunreinigte die Hände nicht, weil es nur die Weisheit Salomos ist". Goldschmidt erläutert in der Anmerkung die Begründung dahin, daß Koheleth nicht durch heilige Inspiration niedergeschrieben sei. Indessen ist der Sinn des Abschnitts, in dem diese Mitteilung gebracht wird, äußerst dunkel und eine Entscheidung, was diese Mitteilung beabsichtigt, aus dem Zusammenhang des Abschnitts kaum zu geben. Doch wird man sie schwerlich in Widerspruch gegen das kurz vorher Gesagte bringen dürfen. Im Gegenteil wird die Auslegung ihre Anhaltspunkte aus dem weiteren Zusammenhang zu nehmen haben, der von der Gleichsetzung des Verunreinigens der Hände und des Inspiriertseins nichts wissen will. Vielleicht ist der zitierte Satz als Fragesatz zu fassen und will Rabbi Simeon gerade bestritten wissen, daß das Nichtverunreinigen durch das Nichtinspiriertsein begründet wird. Der Antwortende ginge dann auf die Absicht des Fragestellers ein. Das Nichtverunreinigen, das identisch ist mit dem Nichtniedergeschriebensein (nämlich: Nichtniedergeschriebensein für die öffentliche Vorlesung [vgl. oben das Folgende]) habe nicht darin seinen Grund, daß Koheleth etwa des Inspirationscharakters ermangelte, sondern darin, daß es noch ein anderes salomonisches Werk gäbe (3000 Sprüche), betreffs dessen der Satz geprägt sei: „Tu nichts hinzu zu seinen Worten"; nur dieses wäre für die öffentliche Vorlesung niedergeschrieben, das Kohelethbuch hingegen nicht. Deshalb wäre von ihm das Nichtverunreinigen der Hände zu behaupten.

deutlich. Rabbi Samuel will, daß die Estherrolle nur der Lektüre, dem privaten Studium der Gelehrten vorzubehalten sei, hingegen feierliche, prunkvolle Niederschriften, die für die Vorlesung in der Schule oder dem Tempel bestimmt wären, nicht von diesem Bibelbuch hergestellt werden. Schriften, die „die Hände nicht verunreinigen", gehören in die Studierstube der Weisen, aber nicht in die feiernde Versammlung der Gemeinde. Es ist eine liturgische Frage, die mit jener Wendung zum Austrag gebracht wird, nicht eine kanonische.[1])

Derselben Nachprüfung ist nun aber auch das andere Bildwort zu unterziehen. Ist es berechtigt, mit גנז bei der Diskussion über biblische Bücher die Vorstellung der Akanonizität zu verbinden?

Auch hier wird zunächst voll anzuerkennen sein, daß wir es mit einem Werturteil zu tun haben. Insofern ist der Sinn des Bildes deutlich. Alle Gegenstände hatten in der Synagoge ihren bestimmten Platz, die Stelle, da sie hingehörten. Zu-

[1]) Wenn nach der jerusalemischen Gemara zum Traktat Schabbath XVI, 1 (Krotoschiner Ausgabe fol. 15c), nach der babylonischen Gemara zu demselben Abschnitt fol. 116^b. Bd. I, S. 599, auch nach der Tosefta zu diesem Traktat 13 (14) [M. S. Zuckermandel, Tosefta . . . S. 128] das Vorleseverbot auf sämtliche Hagiographen bezogen ist, so kann daraus nicht der Schluß gezogen werden, daß die Aussage, ein Buch verunreinige nicht die Hände, doch nicht gleichbedeutend sei mit dem Vorleseverbot, indem man sagt, es hätte uns sonst von sämtlichen Hagiographen, nicht bloß von Prediger, Hohem Lied und Esther, mitgeteilt werden müssen, daß sie nicht die Hände verunreinigen, wie in unsrer Stelle das Vorleseverbot sämtliche Hagiographen trifft. Man wird vielmehr anzunehmen haben, daß uns diese Stelle in ein früheres Stadium der Debatte versetzt, als es das ist, das wir in den bisher besprochenen Stellen vor uns hatten, daß wir in einer Zeit stehen, da für alle Hagiographen fraglich war, was später nur noch für einzelne fraglich war. Umgekehrt erscheint mir der Gegensatz von öffentlicher Vorlesung und midraschischer Auslegung, der hier klar ausgesprochen ist, hochbedeutsam. Wir sehen, daß er eben wirklich bestand, und daß wir festen Boden unter den Füßen haben, wenn uns unsre Untersuchung über das Verunreinigen und Nichtverunreinigen zu der vorgetragenen Auffassung führt. Vgl. dazu die Stellen auf S. 61 f.

weilen wurde aber über einen das Urteil ausgesprochen, daß er „aufbewahrt", „verborgen" werden sollte. Da wurde er an eine besondere Stelle des Schrankes gelegt, oder er kam in die Rumpelkammer, in die גניזה, oder wurde auch außerhalb der Synagoge vergraben. Was nicht verborgen wird, ist bevorzugt, was verborgen wird, weniger geachtet. Aber keineswegs ist damit gesagt, daß diese Unterscheidung auf der Linie liegen muß, da sich der Gegensatz von kanonisch und unkanonisch befindet. Die Argumente belehren eines anderen.

Sehen wir uns den Schriftenbestand an, der zur „Verborgenheit" verurteilt ist. Gewiß, es sind pseudepigraphische Schriften darunter, das hat Hölscher[1]) mit Recht hervorgehoben, aber das ändert nichts an der merkwürdigen Tatsache, daß eine Unmenge Bücher, die stets zum eisernen Bestand des Kanons gehörten, ebenfalls unter die verborgenen Schriften geraten ist, ja deren Hauptbestand ausmacht. Da sind es die כתבי הקדש, die in irgendeine fremde Sprache übersetzt sind (Mischnatext und bab. Gemara des Traktats Schabbath XVI, 1, fol. 115^{a}. Bd. I, S. 594/95); zu ihnen gesellen sich die ספרים, die angenagt (Mischnatraktat Schabbath IX, 6, fol. 90^{a}. Bd. I, S. 527), die Thorarollen, die abgebraucht und morsch geworden sind (bab. Gemara zum Traktat Megilla IV, 1, fol. 26^{b}. Bd. III, S. 645), in diese Verborgenheit werden alle Exemplare getan, die sonst irgend welche Beschädigungen bekommen haben (Nachtalmudischer Traktat Sopherim III, 9 [Dyrenfurther Talmud-

[1]) G. Hölscher, Kanonisch . . . S. 62. Deshalb kann der Umstand, daß im Talmud unsere Apokryphen nicht zu den verborgenen Schriften gerechnet werden, nicht die Tragkraft haben, die ihm König, Kanon . . . S. 35 zuweist. Es gab eben doch außerkanonische Bücher, von denen das גנז ausgesagt wurde, wenn auch andere als gerade unsere Apokryphen.

Und darum wird auch naturgemäß das גנז nicht so ausschließlich auf die kanonischen Bücher bezogen werden können, wie wir das bei מטמא את הידים zu tun berechtigt waren (S. 57).

ausgabe Bd. IX, fol. 32 c]). Will man wirklich behaupten, daß Schriften, deren Kanonizität sonst unangefochten dasteht, plötzlich deshalb unkanonisch wurden, weil das Pergament defekt geworden ist oder die Sprache unerlaubt erschien, in die sie übertragen sind? Diese Notizen finden nimmermehr ihre korrekte Erklärung, wenn man sie unter den Gegensatz kanonisch — unkanonisch stellt. Einen wichtigen Beitrag für die Bestimmung unseres Begriffes liefert das Ergebnis, zu dem Zahn[1]) für die Bedeutung der Vokabel *ἀπόκρυφος* in der altchristlichen Literatur gekommen ist. *Ἀποκρύπτειν* ist ja das griechische Wort, das dem hebräischen גנז völlig entspricht.[2]) *Ἀπόκρυφος* hat aber in der alten Zeit nichts mit der Kanonfrage zu schaffen, es hat nicht den dogmatischen Beigeschmack, den es heute hat, *ἀπόκρυφος* enthält noch eine rein liturgische Aussage. „Apokryphe Schriften sind . . . solche, welche von der gottesdienstlichen Vorlesung . . . ausgeschlossen sind . . . Dabei kann ihre Echtheit und Inspiration[3]) vollkommen bestehen." Derselbe Sinn wird für גנז durch die Kombination zweier Überlieferungen gefordert, die über das Buch Ezechiel auf uns gekommen sind. Hieronymus hat in der epistola ad Paulinum[4]) die Notiz hinterlassen: „Der Anfang und das Ende von Ezechiel ist in Dunkel gehüllt, so daß bei den Hebräern diese Abschnitte und die Einleitung der Genesis von niemand, der noch keine dreißig Jahre alt ist, vorgelesen werden dürfen."[5]) Diese Nachricht

---

[1]) Th. Zahn, Geschichte des neutestamentlichen Kanons. Erlangen 1888. Bd. I, S. 127 ff.

[2]) Origenes verweist in der epistola ad Africanum c. 13 (Origenis Opera, hrsg. von De la Rue und Lommatzsch. Berlin 1844. Bd. 17, S. 42) mit der Wendung *ἐν ἀποκρύφοις ἑβραϊστί* ausdrücklich auf das hebräische Äquivalent von *ἀπόκρυφος*, und das muß גנוז sein.

[3]) Die Kennzeichen der Kanonizität.

[4]) Sancti E. Hieronymi Opera. Venedig 1767. Vol. I, S. 279.

[5]) Vgl. Hieronymus in seiner Praefatio in Ezechielem: „Nisi quis aetatem sacerdotalis ministerii, id est, tricesimum annum impleverit,

macht keineswеg den Eindruck, als sei sie ohne jede vorangehende Debatte zustande gekommen. Sie sieht nach Kompromiß aus, sie eröffnet den Blick in eine Zeit, da der Anfang der Genesis und der Anfang und Schluß von Ezechiel lebhaft diskutiert wurden. Nun wird die Beanstandung des Ezechiel nie so weit gegangen sein, daß sie zur Verwerfung des Buches als einer akanonischen Schrift geführt hätte, dafür bürgt die Zusammenstellung mit dem Anfang der Thora, aber daß sie zeitweilig auf eine Entziehung aus dem öffentlichen Gebrauch gedrängt hat, das darf man aus dieser Bemerkung herauslesen. Und nun halte man die Erinnerung dagegen, die uns in der bab. Gemara zum Traktat Schabbath I, 4, fol. 13[b]. Bd. I, S. 348 gegeben wird. „Fürwahr jenes Mannes soll zum Guten gedacht werden, nämlich Chananjas ben Hiskias; wenn nicht er, so wäre das Buch Ezechiel verborgen worden" (ähnlich die bab. Gemara zum Traktat Hagiga II, 1, fol. 13[a]. Bd. III, S. 825 und Menachoth IV, 2, fol. 45[a]. Bd. VIII, S. 565). Man wird nicht fehlgehen, wenn man beide Überlieferungen zueinander in Beziehung setzt und dasselbe, das dort in der Form eines Vorleseverbotes angedeutet ist, hier unter dem Bild des „Verbergens" wiedergegeben findet. Direkt ist uns aber diese Gleichung in der Mischna Schabbath XVI, 1, fol. 115[a]. Bd. I, S. 594 erhalten. Der Begriff „verstecken" טען גניזה, für den in der Notiz der Gemara über Gamaliel II zum Überfluß das Synonym גנז eintritt, wechselt gleichbedeutend mit dem anderen „nicht vorlesen". Es heißt

---

nec principia Geneseos nec Canticum canticorum nec huius voluminis exordium et finem legere permittitur."

Ein ähnlicher Ausschluß der „minderjährigen Gemeindemitglieder", die an sich zur Schriftlektion berechtigt waren (Mischnatraktat Megilla III, 5. 6, fol. 24[a]. Bd. III, S. 634), findet sich unter den Verordnungen für die Vorlesung der Estherrolle am Purimfest (Mischnatraktat Megilla II, 4, fol. 19[b]. Bd. III, S. 618).

„Alle heiligen Schriften darf man bei einer Feuersbrunst retten, einerlei, ob aus ihnen vorgelesen wird oder nicht. Auch wenn sie in irgend einer anderen Sprache geschrieben sind, muß man sie verstecken; weshalb darf aus diesen nicht vorgelesen werden?" [1])

Der Bann muß weichen, der aus den jüdischen Schriften heraus sich hemmend auf die Untersuchung des alttestamentlichen Kanons gelegt hat. Weder die Bemerkungen über das „Verunreinigen der Hände" noch die über das „Verbergen" einzelner Schriften berühren irgendwie das Kanonproblem. Dem Umfang des Kanons Jesu, wie er aus der einschlägigen

[1]) Im Traktat Aboth de Rabbi Nathan (vgl. S. 51) wird von den Sprüchen, dem Hohen Lied und dem Prediger nicht bloß gesagt, daß sie einst verborgen wurden, sondern auch, daß sie nicht zu den כתובים gehörten, bis die Männer der großen Synagoge kamen und sie erklärten. Budde (Der Kanon des Alten Testamentes . . . S. 65) und Hölscher (Kanonisch . . . S. 61) folgern daraus die Identität der beiden Vorstellungen. Aber das scheint mir durchaus nicht nötig. Das Verdienst der großen Synagoge dürfte vielmehr an dieser Stelle unter zwei verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet werden. Sie hat durch ihre Auslegung die fraglichen Bücher einerseits für den Kanon geeignet und andrerseits der öffentlichen Vorlesung zugänglich gemacht.

Budde beruft sich für seine Auffassung weiter auf die oben (S. 52) zitierte Stelle im Wajjikra rabba und findet das an ihr bedeutsam, daß hier der Ausdruck nur für den Prediger stehe, das Buch, für das die Behauptung, es verunreinige die Hände nicht, zweifellos am einhelligsten vertreten wurde. Aber auch diese Beobachtung entbehrt der Beweiskraft. Denn die könnte sie allein haben, wenn nirgends sonst auf ein anderes Buch als auf den Prediger der Ausdruck גנז angewandt wäre; wir haben aber gesehen, in wie reichem Maße das der Fall ist. Zudem hat für uns die Aussage vom Nichtverunreinigen der Hände, von der aus doch hier das Wort erklärt wird, nichts mit der Akanonizität eines Buches zu tun.

Hieronymus übersetzt גנז mit obliterare (s. S. 51). Budde deutet die lateinische Vokabel mit „vernichten, kassieren". Doch hat schon Ed. König, Kanon und Apokryphen . . . S. 35 darauf hingewiesen, daß die genaue Nüance dem Übersetzer hätte entgangen sein können, zudem aber obliterare nur „in Vergessenheit bringen, vergessen machen" heiße.

Evangelienliteratur erhoben wird, steht kein Argument entgegen, das ein berechtigtes Bedenken wecken könnte.[1])

Vielmehr liegen außerhalb der Evangelien verschiedene Momente vor, die eine überraschende Bestätigung unsrer Resultate bedeuten. Das eine ist in der übrigen neutestamentlichen Literatur enthalten. Es gibt kein alttestamentliches Buch, das im Neuen Testament unberücksichtigt geblieben wäre. Wenn E. Hühn auf seine eingehenden, minuziösen Untersuchungen über die alttestamentlichen Zitate im Neuen Testament zurückblickt, so darf er als Ergebnis das Urteil aussprechen: „Reminiszenzen und Anspielungen finden sich an jede alttestamentliche Schrift im Neuen Testament vor.“[2]) Und ein Blick in das Parallelenverzeichnis, das Dittmar[3]) als Anhang zu seinem Buche bringt, und das er nach der Reihenfolge der alttestamentlichen Bücher angeordnet hat, gibt das erforderliche Anschauungsmaterial für die These Hühns. Die rabbinische Literatur, in der man den grundlegenden Zeugen für die späte Kanonisation der besprochenen Bücher sehen zu können glaubte, ist dies nicht nur nicht, sondern enthält Erinnerungen, die, jedenfalls für das Buch Koheleth, deutlich das Gegenteil dartun.[4]) Von Simon ben Schetach, einer führenden Autorität unter den Schriftgelehrten zwischen 90 und 70 v. Chr., wird an zwei Stellen des jerusalemischen Talmud und in zwei Midraschen der Midraschsammlung Rabboth ein Zitat aus Ekkl. 7, 12 berichtet, das er mit der solennen Anführungsformel der Schule דכתיב eingeleitet hat (jerus. Gem.

[1]) Wenn man noch darauf verweisen wollte, daß Esther in dem vom Bischof Melito hinterlassenen Verzeichnis der kanonischen Bücher fehlt, ebenfalls in einem Kanon der babylonischen Nestorianer neben der Chronika ausgelassen, wie die Chronika auch in der syrischen Bibel ursprünglich nicht mit übersetzt war, so vgl. hierzu E. König, Kanon und Apokryphen . . . S. 40 f.

[2]) E. Hühn, Die alttestamentlichen Zitate . . . S. 278.

[3]) W. Dittmar, Vetus Testamentum . . . S. 285 ff.

[4]) Vgl. S. Schiffer, Das Buch Koheleth. Leipzig 1884. S. 99—104.

zum Traktat Berakhoth VII, 2 [Krotoschiner Ausgabe, fol. 11b], zum Traktat Nazir V, 3 [ib. fol. 54b]; Bereschith rabba cap. 42, 4,[1]) Koheleth rabba cap. 7, 12.[2]) Das gleiche gilt von den Kohelethzitaten (Ekkl. 10, 20), mit denen Rabbi Baba Ben Buta auf die Fragen des Königs Herodes antwortet. Auch ihnen ist das feierliche כתיב vorangeschickt (bab. Gemara zum Traktat Baba batra I, 1. 2, fol. 4a. Bd. VI, S. 927).[3]) Von dem berühmten Hillel überliefert die Tosefta (Berakhoth II)[4]) einen Ausspruch, der sich ebenfalls auf ein Kohelethwort (3, 4a. 5b) zur Begründung stützt. Hier ist es die Wendung שנאמר, mit der auf die heilige Norm gewiesen wird. Endlich ist ein Schüler Gamaliels zu erwähnen, der im Disput mit seinem Lehrer den Beweis seiner Auffassung aus Ekkl. 1, 9 erbringt und dies Wort mit der Zitationsformel והכתיב einführt.[5]) Beachtenswert sind auch die Parallelen zum Alten Testament im Buch des Ben Sira. Zwar treten darunter Hohes Lied und Esther zurück, aber recht zahlreich und wertvoll sind die „Anlehnungen" an Koheleth.[6])

So ist die Behauptung, daß die Bücher Hohes Lied, Prediger, Esther zur Bibel Jesu gehörten, nach jeder Richtung gesichert. Der Evangelienbefund fordert sie, die halachische Literatur läßt sie zu, die zeitgenössische und die der Zeit Jesu vorangehende Schriftstellerei und Schriftgelehrsamkeit bestätigt ihre Richtigkeit. Damit lenkt sich unser Interesse auf die andere Seite des

1) A. Wünsche, Bibl. rabb., der Midrasch Bereschith Rabba. Leipzig 1880. S. 444.

2) ibid. Der Midrasch Koheleth Rabba . . . S. 100.

3) Das erste Mal ist es nicht einwandfrei bezeugt, jedoch das zweite und dritte Mal.

4) M. S. Zuckermandel, Tosefta . . . S. 5.

5) Allerdings an erster und dritter Stelle zweifelhaft, jedoch für die zweite gesichert.

6) A. Eberharter, Der Kanon des Alten Testamentes zur Zeit des Ben Sira, Alttestamentl. Abhandlungen. Münster 1911. Bd. III, Heft 3, S. 50 f.

Gegensatzes. War der Kanon Jesu nicht kleiner als der unsrige, war er dann vielleicht umfangreicher? Wir wenden uns der Frage zu, ob die Schriftsammlung Jesu Bücher umschloß, die späterhin von der Synagoge abgestoßen wären.

Wir können uns nicht auf den Standpunkt stellen, daß gar keine Anklänge an apokryphische Stellen im Neuen Testament und somit in den Aussprüchen des Herrn zu finden wären. Gewiß war man zuweilen geneigt, sie stark zu übertreiben. In solcher Unzahl, wie sie E. R. Stier[1]) zu entdecken glaubte, können wir sie nicht billigen. Da werden Verknüpfungen aufgezeigt, die derartig schwach sind, daß es unmöglich ist, den Zusammenhang zwischen dem Apokryphon und dem Jesuswort zu erkennen. Hätten wir in ähnlicher Ausführlichkeit die Tabelle, die die Beziehungen zwischen Jesuswort und Altem Testament veranschaulicht, herstellen wollen, so wäre die Tabelle ins Uferlose geraten. Aber wenn man auf der anderen Seite sich einer noch so großen Mäßigung befleißigen wollte, man wird nicht umhin können, eine Reihe solcher Anklänge anzuerkennen und eine Auswahl vorbildlich zu nennen, wie sie etwa von Fr. Bleek und W. Dittmar oder dem Katholiken B. Poertner getroffen ist.[2]) Folgende Tabelle mag einen Einblick in die Parallelen gewähren, die zwischen Jesusworten und Apokryphen bestehen:

1. Makk.: 1, 54 (Dan. 9, 27; 11, 30 ff.; 12, 11) = Mt. 24, 15 Mk. 13, 14 Lk. 21, 20.

2. Makk.: 6, 26 (Jes. 8, 12 f.) = Mt. 10, 28 × Lk. 12, 4.

Tobit: 4, 16 (Jes. 58, 7; Ez. 18, 7; Jes. Sir. 7, 35) = Mt. 25, 35 f.; 14, 4 (Jer. 12, 7; 22, 5) = Mt. 23, 38 Lk. 13, 35;

---

[1]) E. R. Stier, „Sogar die Apokryphen im Neuen Test.“, in: Andeutungen für gläubiges Schriftverständnis, 2. Sammlung 1828. S. 486—524.

[2]) Fr. Bleek, Über die Stellung der Apokryphen . . . S. 335 ff.; W. Dittmar, Vetus Testamentum . . . S. 285 ff.; B. Poertner, Die Autorität der deuterokanonischen . . . S. 31 ff.

4, 15 (Lev. 19, 18; Prov. 24, 29) = Mt. 7, 12 × Lk. 6, 31;[1]) 3, 2 (Lev. 19, 15; Dt. 1, 16 f.; 16, 19 f.; Sach. 7, 9) = Joh. 7, 24; 4, 6 (Dt. 6, 17 f.; Ez. 18, 9; Ps. 15, 2. 5[b]) = Joh. 3, 21; 13, 2 (Dt. 32, 39; 1. Sam. 2, 6; 2. Reg. 5, 7; Sap. Sal. 16, 13) = Joh. 5, 21.

Judith: 16, 18 (Jes. 66, 24; Jes. Sir. 7, 17) = Mt. 13 42. 50; = Mk. 9, 44; 11, 19 (1. Reg. 22, 17; Ez. 34, 5; 2. Chron. 18, 16) = Mt. 9, 36 Mk. 6, 34; 9, 12 (Gen. 24, 3; Esra 5, 11. 12; 6, 9. 10; 7, 12. 21. 23) = Mt. 11, 25 Lk. 10, 21.

Baruch: 4, 37 (Jes. 49, 12; 59, 19; Mal. 1, 11; Ps. 107, 3) = Mt. 8, 11 Lk. 13, 29; 3, 29 (Prov. 30, 4) = Joh. 3, 13; 5, 15 (Mi. 5, 2; Ps. Sal. 11, 3 f.) = Joh. 11, 52.

Jes. Sir.: 7, 14 (Ekkl. 5, 1) = Mt. 1, 7; 7, 17 (Jes. 66, 24; Judith 16, 18) = Mt. 13, 42. 50; 7, 35 (Jes. 58, 7; Ez. 18, 7; Tob. 4, 16) = Mt. 25, 35 f.; 9, 5 (Job 31, 1) = Mt. 5, 27 ff.; 28, 2 (Prov. 21, 13) = Mt. 18, 35; 29, 8 (Sach. 7, 9) = Mt. 18, 26; 32, 24 (Ps. 62, 13; Prov. 34, 12) = Mt. 16, 27[b]; 51, 23. 26 f. (1. Reg. 12, 4; Jes. 55, 1—3; Jer. 6, 16) = Mt. 11, 28 f.; 2, 5 (Ps. 66, 10; Prov. 17, 3) = Mk. 9, 49; 7, 17 (Jes. 66, 24; Judith 16, 18) = Mk. 9, 44; 11, 18 f. 24 ff. (Job 27, 16—23) = Lk. 12, 16 ff.; 27, 1: 35, 4 (Prov. 23, 4; 28, 20. 22) = Lk. 16, 19 ff.; 28, 18 (Jer. 21, 7) = Lk. 21, 24[a];[2]) 29, 12 (Prov. 10, 15 f.; 13, 8; 14, 24; 18, 11; 19, 4) = Lk. 16, 9; 51, 1 (Ps. 30, 2) = Mt. 11, 25 Lk. 10, 21; 28, 2. 4 (Prov. 21, 13) = Mt. 6, 12. 14 f. Mk. 11, 25

---

[1]) Inhaltlich bekommt der Gedanke durch Jesus eine durchaus andre Wendung als im Tobiasbuch (ὃ μισεῖς, μηδενὶ ποιήσῃς). Insofern kann man eigentlich nur von einer Verwandtschaft mit der Levitikusstelle reden. In der sprachlichen Prägung liegt allerdings ein gewisser Anklang vor, wenn auch schwach, wie ähnlich zu Prov. 24, 29. Im übrigen ist nicht zu übersehen, daß in erster Linie das berühmte Hillelwort דעלך סני לחברך לא תעביד (bab. Gem. zum Traktat Schabbath II, 5, fol. 31[a]. Bd. I, S. 358) der Anknüpfungspunkt gewesen sein dürfte.

[2]) Über Jes. Sir. 9, 10 = Lk. 5, 39 vgl. S. 71 Anm. 1.

Lk. 11, 4; 38, 15 (Ps. 107, 17 f.) = Mt. 9, 2 Mk. 2, 5 Lk. 5, 20; 4, 10 (Ps. 82, 6) = Mt. 5, 45 × Lk. 6, 35; 24, 7 (Jer. 2, 21) = Joh. 15, 1 ff.; 24, 21 (Jes. 49, 10) = Joh. 4, 13 f. = Joh. 6, 35; 38, 15 (Ps. 107, 17) = Joh. 5, 14; 48, 1 (Mal. 3, 2) = Joh. 5, 35.

Sap. Sal.: 3,7 (Jer. 6,15; 10,15) = Lk. 19,44[b]; 1,1 f.: 13, 6 (Dt. 4, 29) = Mt. 7, 7 f. Lk. 11, 9 f.; 16, 26 (Dt. 8, 3) = Mt. 4, 4 Lk. 4, 4; 16, 13 (Dt. 32, 39; 1. Sam. 2, 6; 2. Reg. 5, 7; Tob. 13, 2) = Joh. 5, 21; 2, 24 (Gen. 3, 4 f. 19) = Joh. 8, 44; 9, 4 (Prov. 8, 22 f. 30) = Joh. 17, 5; 16, 6 (Num. 21, 9) = Joh. 3, 14[a]. 15; 16, 20 (Ex. 16, 4 ff.; Num. 11, 6 ff.; Ps. 78, 24; 105, 40) = Joh. 6, 32 f. 41. 50 f. 58.

Psalm. Sal.: 3, 12: 13, 11: 15, 13 (Dan. 12, 2) = Mt. 25, 46; 5, 3 (1. Sam. 17, 50. 53 f.) = Lk. 11, 22; 17, 25 (Jes. 63, 18; Sach. 12, 3; Ps. 79, 1) = Lk. 21, 24[c]; 5, 1 f. (Ps. 147, 9; Job 38, 41) = Mt. 6, 26 Lk. 12, 24; 3, 16: 13, 9 f.: 14, 2: 15, 13—15 (Dan. 12, 2) = Joh. 5, 29; 11, 3 f. (Mi. 5, 2; Bar. 5, 5) = Joh. 11, 52.

Henoch: 10, 4 (Jes. 24, 21 f.) = Mt. 22, 13.

Allerdings ist es eine völlig andere Frage, ob dieses Parallelenverzeichnis ausreicht, die Überzeugung zu befestigen, daß Jesus in seiner Schriftsammlung neben unseren kanonischen auch einige andere Bücher zu stehen hatte, die später den Apokryphen und Pseudepigraphen zugerechnet wurden. Eine gewisse Verwandtschaft kann auf keinen Fall geleugnet werden, aber alle übrigen Anzeichen weisen darauf hin, daß diese Verwandtschaft auf einem anderen Wege als dem der Abhängigkeit des Jesuswortes vom Apokryphenwort zustande gekommen sein muß, somit aus dem Jesuswort keineswegs der kanonische Wert jener Apokryphen herausgelesen werden darf. Auch in diesem Punkt hat die Wissenschaft mit einer Illusion aufzuräumen, die sich vielfach großer Beliebtheit erfreute, die ihren

Ursprung wohl in dieser oder jener dogmatischen Stellung zur Bibelfrage hatte, die aber nicht durch das neutestamentliche Material gedeckt werden kann.

Auch Poertner[1]) kann sich der auffallenden Erscheinung nicht entziehen, daß nirgends im Neuen Testament die Entlehnung aus einer „deuterokanonischen" Schrift mit einer feierlichen Zitierformel eingeleitet wird.[2]) Während bei den Entlehnungen aus dem Alten Testament recht häufig der Name des Buches genannt wird, dem sie entstammen, oder ihnen ein solennes *γέγραπται* oder *ἐρρέθη* oder Ähnliches vorangestellt wird, fehlt solch ein bedeutungsvoller Hinweis bei Apokryphenzitaten gänzlich. Zwar ist man nicht immer geneigt, die Folgerung zu ziehen, die sich notwendig hieraus ergibt. Man wendet ein, daß mit diesem Schicksal die apokryphen Bücher nicht allein stünden. Es ließe sich manches kanonische Buch namhaft machen, dessen Zitat ebenfalls solch eines Einleitungswortes entbehrt. Die Tatsache ist wahr; allein was sie beweisen soll, beweist sie nicht. Darauf kommt es gar nicht an, ob dieses oder jenes einzelne Buch feierlich zitiert wird oder nicht; nicht die Einzelerscheinung ist es, auf die in unserem Argument der Nachdruck gelegt ist, sondern es ist die Gesamterscheinung. Daß unter sämtlichen Apokryphenzitaten kein einziges solenn eingeführt wird, dieses Moment, wodurch sich die Gesamtheit der alttestamentlichen Zitate fundamental von der Gesamtheit der apokryphen Zitate unterscheidet, das ist das auffallende Moment, von dem wir ausgehen. Aus jenem Schriftenkomplex, der in späteren Jahrhunderten für die Synagoge der heilige Glaubenskanon ist, werden auch von Jesus die feierlichen Zitate genommen, aus jenem anderen Schriften-

---

[1]) B. Poertner, Die Autorität der deuterokanonischen . . . S. 31.

[2]) Auch Ed. König, Kanon und Apokryphen . . . S. 43 legt hierauf Wert.

komplex, der in späteren Jahrhunderten für die Synagoge nur außerkanonische Literatur umschließt, wird auch von Jesus kein einziges feierliches Zitat gebracht. Daß der Mangel jeder Zitierformel als undurchbrochene Gesamterscheinung bei den apokryphischen Reminiszenzen auftritt, ist der Beweis, daß diese Literatur keine kanonische Geltung hatte. Mehr noch. Wir konnten bei den Entlehnungen aus dem Alten Testament Unterschiede machen zwischen Zitaten, Anspielungen und Reminiszenzen. Von solchen Unterschieden gibt's hier nichts; keine Variation in der Art des Gebrauches, ein monotones Einerlei von Reminiszenzen. Die schlichteste Form, in der die Parallelität möglich ist, haben wir vor uns, jene Form, bei der es nie zur Wahrscheinlichkeit gebracht werden kann, ob die Parallelität in einer Abhängigkeit begründet ist oder der frei schaltenden Willkür einer Zufälligkeit ihren Ursprung verdankt. Daß diese Erscheinung wieder als Gesamterscheinung auftritt,[1]) daß auch in dieser Beziehung sich die apokryphischen Entlehnungen absolut von den Kanonzitaten abheben, ist der entschiedene Hinweis darauf, daß jene Parallelen anders erklärt sein wollen als die zwischen dem Jesuswort und unserem Alten Testament. Endlich liegt es in unserem Verzeichnis direkt ausgesprochen, wo wir den eigentlichen Ursprung jener Jesusworte zu suchen haben, die hier wegen ihrer Verwandtschaft mit den Apokryphen zusammengestellt sind. Welche Stelle wir nämlich herausgreifen, eine jede von ihnen stellt uns vor die merkwürdige Tatsache, daß sich ihr Ursprung nicht bloß auf ein Apokryphon, sondern ebensogut auf eine kanonische Schrift zurückführen läßt. Man hat danach gejagt, eine Parallele nach der anderen zwischen Jesus und den spätjüdischen Schriften aufzuspüren, und dabei

[1]) Anders ist die Erscheinung zu beurteilen, wenn es sich um ein einzelnes Buch handelt. Vgl. unsre Bewertung der Anklänge an Koheleth S. 46.

übersehen, daß sich von diesen Stellen genau dieselben Verbindungsfäden zum Alten Testament hinüberziehen ließen.[1]) An sich wäre es allerdings schwer zu sagen, von welchem der beiden Schriftkomplexe her die Abhängigkeit zu vermuten ist. Es käme sowohl die alttestamentliche wie die apokryphische Literatur in Betracht. Jene Tatsache erhält aber ihre schwerwiegende Bedeutung durch drei wichtige Begleiterscheinungen. Aus dem Verzeichnis der Parallelen zwischen Jesuswort und Altem Testament[2]) läßt sich ersehen, wie häufig das Alte Testament zum Jesuswort in Beziehung tritt, ohne daß ein Apokryphon als Vorlage konkurriert. Ist aber dort die alttestamentliche Grundlage gesichert, so nimmt sie auch hier das Vorrecht in Anspruch, wo apokryphische Stellen zu rivalisieren suchen. Andrerseits wissen wir, daß die apokryphe Literatur über ein reiches Sondergut verfügt, mit dem sie sich grundsätzlich von alttestamentlichen Gedankengängen unterscheidet. Dieses Sondergut ist völlig unerwähnt geblieben. Daß dem so ist und Anklänge nur da vorhanden sind, wo alttestamentliche Parallelen nebenherlaufen, bietet einen weiteren Gesichtspunkt für die Richtung, in der die Entscheidung zwischen den Alternativen zu fallen hat. Und in dem Maße als gar in einzelnen der Parallelen, die herangezogen zu werden pflegen, deutlich die Verwandtschaft des Jesuswortes mit dem Alten Testament weit inniger ist als die mit der Apokryphe — als auffallende Beispiele seien nur genannt: Mt. 24, 15 Mk. 13, 14 Lk. 21, 20

---

[1]) Über Tob. 4, 15 = Mt. 7, 12 × Lk. 6, 31 vgl S. 67, Anm. 1. Jes. Sir. 9, 10 = Lk. 5, 39 ohne alttestamentliche Parallele. Doch klingen die Sätze nur ähnlich, inhaltlich enthalten sie etwas Verschiedenes. Bei Sirach geht das Gleichnis vom Vorzug des alten Weines vor dem neuen aus, im Jesuswort von der Unmöglichkeit, alten und neuen Wein gleichzeitig zu schätzen, während bei weiterer Ausdeutung gerade das Bild vom neuen Wein auf die Heilsbotschaft zu beziehen wäre.

[2]) S. 35 ff.

= Dan. 9, 27 usw. = 1. Makk. 1, 54 — Mt. 25, 35 f. = Jes. 58, 7 = Tob. 4, 16; Jes. Sir. 7, 35 — Joh. 7, 24 = Lev. 19, 15 usw. = Tob. 3, 2 — Mt. 9, 36 Mk. 6, 34 = 1. Reg. 22, 17 usw. = Jud. 11, 19 — Mt. 16, 27[b] = Ps. 62, 13 usw. = Jes. Sir. 32, 24 — Mt. 4, 4 Lk. 4, 4 = Dt. 8, 3 = Sap. Sal. 16, 26 — Mt. 7, 7 f. — Lk. 11, 9 f. = Dt. 4, 29 usw. = Sap. Sal. 1, 1 f.; 13, 61 — Joh. 3, 14[a]. 15 = Num. 21, 9 = Sap. Sal. 16, 6 — Lk. 21, 24[c] = Jes. 63, 18 usw. = Ps. Sal. 17, 25 —, in dem Maße wird auch von dieser Seite her die Gewißheit geschaffen, daß die Verwandtschaft keine Aussage über die Abhängigkeit Jesu von den Apokryphen enthält, sondern ihren einzigen Grund darin hat, daß beide, sowohl Jesus wie die Apokryphen, bei ihrer reichen Verwendung des Alten Testamentes hier und da sich in der Verwendung derselben Stelle zufällig begegnen.[1])

Unser Parallelenverzeichnis stützt also nicht die Vermutung, daß zum Kanon Jesu auch apokryphe Literatur gehörte, sondern sie spricht entschieden dagegen. Es will aber noch ein Jesuswort beachtet sein, das nicht in das Verzeichnis gehört, weil es keine Beziehung zu den uns erhaltenen Apokryphen und Pseudepigraphen hat, das aber durch die feierliche Art, mit der es eingeführt wird, häufig zu der Vermutung Anlaß gegeben hat, als würde auf eine hochangesehene Schrift verwiesen, die einstmals dem Kanon angehört haben muß, Lk. 11, 49. Nun wird allerdings für die angedeutete Auffassung dieser Stelle nicht das günstigste Vorurteil geweckt, wenn man von vornherein zugeben muß, daß die apokryphe Schrift nicht nach-

---

[1]) Umgekehrt scheint mir auch die Tatsache, daß eine Parallele zwischen Mt. 12, 1 ff. Mk. 2, 23 ff. Lk. 6, 1 ff. und 1. Makk. 2, 41 nicht zustandegekommen ist, beachtenswert zu sein. Denn sie wäre zu erwarten, wenn das Makkabäerbuch kanonisch gewesen wäre.

zuweisen ist, daraus sie genommen sein könnte,[1]) zumal da sich die Theorie von einer apokryphischen Grundlage für das Jesuswort in allen übrigen Fällen als hinfällig erwiesen hat. Wenn der Spruch, daß Propheten und Apostel gesandt werden, damit das Volk sie töte und dadurch die furchtbare Katastrophe über sich heraufbeschwöre, mit den Worten eingeführt wird: *διὰ τοῦτο καὶ ἡ σοφία τοῦ θεοῦ εἶπεν,* so haben wir in dieser Formel nicht den feierlichen Hinweis auf ein verlorengegangenes Apokryphon, sondern eine Wendung, mit der Jesus ein eigenes Wort in gehobener Sprache eingeleitet hat. Die Einzelexegese bestätigt die allgemeine Erwägung. Von entscheidender Bedeutung ist der Satz in V. 51^b, mit dem die Aussage V. 49—51^a rekapituliert wird, *ναὶ λέγω ὑμῖν, ἐκζηθήσεται ἀπὸ τῆς γενεᾶς ταύτης.* In diesem *ναὶ λέγω ὑμῖν* meint Jesus mit der ersten Person, wie allgemein anerkannt wird, sich selbst. Setzt man diese Worte zu der Einleitungsformel in Beziehung, so müßte, wenn mit ihr ein apokryphes Buch gemeint sein sollte, mit Notwendigkeit ein Gegensatz zwischen ihr und dem *ναὶ λέγω ὑμῖν* vorliegen. Erst redet das apokryphe Buch, dann bestätigt Jesus. Erst spricht die Schrift, dann hat auch er etwas hinzuzufügen. Leider unterstützt der Wortlaut in keiner Beziehung solche Entgegensetzung. Kein Hinweis in V. 51^b, kein *ἐγώ,* kein *καὶ ἐγὼ* vor *λέγω,* woran erkennbar wird, daß jetzt ein anderer spricht. Vielmehr einförmig, selbstverständlich läuft der Zusammenhang weiter, nichts Neues hinzufügend. Der Nachdruck liegt nicht auf der neuen Person, die den vorangehenden Spruch bestätigte, der Nachdruck liegt lediglich auf der Wiederholung selbst. Daß über dies Geschlecht das Verhängnis hereinbricht, das wird unterstrichen. Wenn

---

[1]) Allerdings an eine Beziehung auf Prov. 1, 20 ff., wie sie E. König, Kanon und Apokryphen . . . S. 43 wieder annimmt, möchte auch ich nicht denken.

aber in diesem *ναὶ λέγω ὑμῖν* kein Wechsel der redenden Person sich vollzieht, so redet in *ἡ σοφία τοῦ θεοῦ* dieselbe Person, die in jenen Worten spricht, d. h. Jesus und nicht ein apokryphisches Buch. Das Wort *ἀποστόλους* in V. 49 drängt zu dem gleichen Resultat. Es hat hier seinen spezifisch neutestamentlichen Sinn, jenen Sinn, den ihm Jesus gab, wenn er seine auserwählten Jünger Apostel nannte (Lk. 6, 13; Joh. 13, 16), jenen Sinn, der die Apostel als eine besondere Kategorie neben den alttestamentlichen Gottesboten, den Propheten, charakterisiert. Es liegt auf der Hand, ein Spruch, der vom Apostolat in diesem speziellen Sinn spricht, kann nicht vor der neutestamentlichen Zeit entstanden sein. Es gibt kein Apokryphon, in dem ein *ἀποστελῶ . . . προφήτας καὶ ἀποστόλους* gestanden hat. Ferner fällt die Matthäusparallele Mt. 23, 34 ins Gewicht. Sie bringt an Stelle des feierlichen Textes bei Lukas *διὰ τοῦτο καὶ ἡ σοφία τοῦ θεοῦ εἶπεν· ἀποστελῶ . . .* ein einfaches, direktes *διὰ τοῦτο ἰδοὺ ἐ γ ὼ ἀποστέλλω . . .* Die Weisheit Gottes auf der einen und Jesus auf der anderen Seite sind identisch. Man mag den Matthäustext für den ursprünglicheren halten, dann steht die Tatsache, daß an keine apokryphische Schrift gedacht ist, um so gesicherter da. Oder man mag dem Lukastext die Priorität zusprechen, dann haben wir in Matthäus ein Zeugnis für die Art, wie die älteste Gemeinde dies feierliche Wort verstanden hat. Stets will es nach der Richtung gedeutet sein, daß es ein Jesuswort einleitet, nie nach der, daß ein Zitat aus den Schriften gebracht werden soll. Und wenn man schließlich bedenkt, daß Jesus sich bei anderer Gelegenheit ebenfalls *ἡ σοφία* genannt hat (Mt. 11, 19 Lk. 7, 35), so fällt auch die Singularität des Ausdrucks hin, die das einzige Argument wäre, um gegen ihn einzunehmen.

Man könnte an dieser Stelle noch Joh. 7, 38 erwähnen. Aber das Nötige ist schon an anderem Ort ausgeführt.[1])

Es entsteht nunmehr die Frage, ob die Literatur, die es abgesehen von den Evangelien aus jener Zeit gibt, in der Lage ist, das gewonnene Bild zu gefährden.

Man hat der Septuaginta die große Tragkraft zugetraut, die Autorität der Apokryphen für den Kanon Jesu zu sichern. Der Umstand, daß zur Zeit Christi die Septuaginta in Palästina weit verbreitet war,[2]) ja auch in den Büchern des Neuen Bundes durchgängig benutzt sein soll,[3]) hat die Vermutung nahegelegt, daß mit der griechischen Übersetzung auch die Zusatzbücher, die die Septuaginta enthält, in Gebrauch genommen seien.[2]) Allein diese Vermutung läßt sich schwerlich rechtfertigen. Es ist gar nicht gesagt, daß mit der Übernahme einzelner griechischer Schriftrollen zugleich der ganze griechische Kanon übernommen sei. Die Bibelbücher konnten bei den damaligen Schreibverhältnissen noch nicht in einen Band zusammengebunden werden, sie wurden stets nur als einzelne Schriftrollen weitergegeben; was liegt näher, als daß der Jude, der die Septuaginta benutzen wollte, sich diejenigen Rollen mit griechischer Übersetzung beschaffte, die er selbst von seinem Heimatkanon her kannte. So konnte er die Septuaginta benutzen und brauchte dennoch nicht die Eigentümlichkeiten des ägyptischen Kanons sich zu eigen zu machen. Und ferner ist zu beachten, daß die Voraussetzung, mit der jene Vermutung rechnet, sich im Verlauf der weiteren Untersuchung als Fiktion erweisen wird. Die Voraussetzung besteht darin, daß die Jesusbibel sich in irgend einer Form mit der Septuaginta identifizieren läßt. Von dieser Voraussetzung weist aber eine nähere Beschäftigung

---

[1]) S. 13 f. — [2]) B. Poertner, Die Autorität . . . S. 31.

[3]) Fr. Buhl, Kanon und Text . . . S. 49; H. B. Swete, An Introduction to the Old Testament in Greek. Cambridge 1902. S. 381 ff.

mit dem Textcharakter der Jesusbibel ab.[1]) So muß auch der Schluß, der darauf aufgebaut ist, in sich zusammenfallen.[2])

Wie die Septuaginta, so ist auch der Talmud als Instanz für die ursprüngliche Kanonizität der Zusatzbücher abzulehnen. Zwar werden dort zwei Zitate mit solenner Formel eingeführt, die nicht dem alttestamentlichen Kanon entnommen sind. Nach der babylonischen Gemara zum Traktat Erubin VI, 1. 2, fol. 65[a]. Bd. II, S. 213 sagt Rabh שנאמר בצר אל יורה „es heißt, wer sich in Bedrängnis findet, treffe keine Entscheidung" und Rabbi Chanina בצר אל יורה כתיב.[3]) Das andere Zitat haben wir in der babylonischen Gemara zum Traktat Baba Kamma VIII, 7, fol. 92[b]. Bd. VI, S. 342. Dort sagt Rabba: In den Hagiographen heißt es כל עוף למינו ישכון ובני אדם לדומה לו „Jeder Vogel wohnt bei seiner Gattung, und der Mensch hält sich zu seinesgleichen" (Jes. Sir. 27, 9[a]; 13, 15[b]). Man kann es verstehen, wenn Cheyne wie Poertner[4]) hieraus die Folgerung zogen, daß Ben Sira und vielleicht auch andere Apokryphen bei den Juden kanonische Geltung hatten. Aber zu Recht besteht diese Folgerung nicht. Wir haben es lediglich

[1]) S. 106 ff.

[2]) Die Vermutung von Robertson Smith (Das Alte Testament ... S. 142 f.), daß die Septuaginta, wie sie in Ägypten zur Zeit Jesu gebraucht wurde, noch gar nicht die Zusatzbücher umschlossen habe, sei erwähnt, ohne daß ich ihr vorläufig Beweiskraft beimessen kann. Nur auf einen Umstand möchte ich zu ihren Gunsten aufmerksam machen, daß auch Christen es erst waren, die Schriften wie das Buch Henoch, das Martyrium des Jesaja, die Esra-Apokalypse, das Buch der Jubiläen und andere in den Septuagintakanon einzuschmuggeln versuchten (vgl. Fr. Buhl, Kanon ... S. 54).

[3]) Man nahm allgemein an, daß dieses Wort mit Jes. Sir. 7, 10[a] identisch wäre (vgl. L. Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden. 1832. S. 102[a]; V. Ryssel in E. Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testamentes. Freiburg i. B. 1898. S. 279). Allein der wiedergefundene hebräische Text macht die Gleichung unmöglich. Dort steht אל תתקצר בתפלה.

[4]) T. K. Cheyne, Job and Solomon. London 1887. S. 282 ff.; B. Poertner, Die Autorität ... S. 49.

mit Gedächtnisfehlern zu tun.[1]) Rabh lebte ca. 165—247 n. Chr., Rabbi Chanina noch etwas später, Rabba gar ca. 270—330,[2]) wir stehen also in einer Zeit, da durch die Redaktion der Mischna die Kanonfrage längst entschieden war und kein Apokryphon mehr zum Kanon gehören konnte. Sodann haben wir in demselben Talmud gerade aus früherer Zeit ein ausdrückliches Verbot des Sirachbuches. Zum Anfang des zweiten Jahrhunderts hat nach der babylonischen Gemara zum Traktat Sanhedrin XI, 1. 2, fol. 100b. Bd. VII, S. 440 Rabbi Akiba gelehrt, daß der keinen Teil an der zukünftigen Welt hat, der in den ספרים החיצונים lese, und Rabbi Joseph hat die Erinnerung bewahrt, daß zu diesen ספרים החיצונים das Buch des Ben Sira gezählt wurde. Das beweist zugleich für die andere Schrift mit, der das erste Zitat angehört. War das viel gelesene Sirachbuch ein ספר חיצון, dann erst recht das völlig verschollene Werk. Endlich ist es beim Sirachbuch leicht begreiflich, wie jene Verwechselung hat zustande kommen können. Das Buch Sirach trug dieselbe Überschrift wie die Sprüche Salomos, משלים. Das Versehen lag nahe, daß der Zitierende glaubte, in dem einen Buch der משלים das gelesen zu haben, was tatsächlich dem anderen entstammte.[3])

Aber die Literatur, die wir außerhalb der Evangelien besitzen, ist nicht nur nicht in der Lage, den Befund irgendwie zu schmälern, den die Evangelien bieten, sie weist vielmehr einen Zeugen auf, der ihn positiv stützt. Es ist Philo von Alexandrien, jener Mann, dessen Weitherzigkeit sonst gerühmt wird.

[1]) G. Wildeboer, Die Entstehung . . . S. 91; Fr. Buhl, Kanon und Text . . . S. 46; G. Hölscher, Kanonisch . . . S. 44, Anm. 2.

[2]) Fr. Buhl, Kanon und Text . . . S. 46.

[3]) Die schon erwähnte Stelle 4. Esra 14, 44 ff., die C. Steuernagel, Lehrbuch der Einleitung in das Alte Testament. 1912. S. 98 heranzieht, verdient in unserem Zusammenhang diese Würdigung kaum, da sie ausdrücklich die übrigen 70 inspirierten Schriften von den 24 kanonischen unterscheidet.

Das ganze Lebenswerk Philos ist getragen von einer gründlichen, unausgesetzten Beschäftigung mit der Bibel. Sie macht er zum Gegenstand seiner Forschungen, sie ist ihm die unversiegliche Quelle, aus der er seine Argumente nimmt, wenn er den philosophischen Strömungen der Heidenwelt gerecht wird oder die Apologien für das Judenvolk verfaßt. Bei jeder Gelegenheit bietet sich somit das Material dar, an dem wir seinen Kanon beobachten können. Als Ergebnis dieser Beobachtung hat sich aber seit langem folgendes herausgestellt.[1]) Philo macht von den Schriften des alttestamentlichen Kanons den ausgiebigsten Gebrauch, vom Gesetz bei weitem am meisten — es ist ja das Buch, dem er den größeren Teil seiner Lebensarbeit gewidmet hat —, dann aber auch von den anderen. Josua, Richter, die Bücher Samuelis, der Könige, Chronika,[2]) Jesaja, Jeremia, Hosea und Sacharja aus dem Dodekapropheton, Hiob, Psalmen, Proverbien liefern ihm das Rüstzeug für den Waffengang, den er in der alten Wissenschaft kämpft. Jedoch gibt es trotz der umfangreichen Literatur, die er hinterlassen, keinen einzigen Hinweis auf ein apokryphes Buch. So unzählige Male das Alte Testament herangezogen wird, so völlig tritt jedes andere Produkt der jüdischen Schriftstellerei zurück. Dieser Tatbestand läßt nur eine einzige Erklärung zu. Der Kanon Philos schloß die Apokryphen nicht in sich ein. Man nenne es nicht Zufall und berufe sich darauf, daß auch einzelne Bücher des Alten Testamentes nicht benutzt werden, Ruth, Nehemia, Esther, Klagelieder, Ezechiel, Daniel, Prediger, Hohes Lied.[3]) Um Zufall zu sein, ist, wie gesagt, die hinterlassene Literatur zu umfangreich, ist die Zitation heiliger Schriften zu

---

[1]) C. F. Hornemann, Observationes ad illustrationem doctrinae de canone Veteris Testamenti ex Philone. Kopenhagen 1775. S. 28 f.

[2]) Fr. Buhl, Kanon und Text . . . S. 17.

[3]) B. Poertner, Die Autorität . . . S. 57.

regelmäßig und intensiv. Es dürfte sich aber auch der angeführte Grund nur als ein Scheingrund erweisen. Wenn einzelne Apokryphen nicht zitiert wären im Gegensatz zu anderen, die benutzt sind, so würde man so wie so daraus keinen Schluß auf Akanonizität ziehen, doch die Nichtbenutzung einiger alttestamentlicher Bücher würde die Berechtigung dieses Verhaltens bestätigen. Hingegen hier handelt es sich wieder um die Gesamterscheinung. Es steht Schriftenkomplex gegen Schriftenkomplex. Nicht einzelne, alle Apokryphen sind für Philo nicht vorhanden, während er sich auf die Literatur unseres Kanons durchgehend bezieht. Das ist nicht Zufall, das ist Prinzip.

Was die Zitationen auf der einen Seite lehren, lehrt seine Inspirationstheorie auf der anderen Seite. Philo unterscheidet eine doppelte Inspiration. Die Inspiration ist entweder *ἑρμηνεία* oder *προφητεία; ἑρμηνεία δὲ καὶ προφητεία διαφέρουσι.*[1]) *Προφητεία* ist für ihn der weitere Begriff. Jeder, der von den Werken der Schöpfung auf einen Urheber geschlossen hat, ist dadurch befähigt, sich über das Irdische zu erheben und mit der Himmelswelt in Verbindung zu treten. Es ist eine Art innerer Erleuchtung, vor der sich das geheimnisvolle Dunkel des Jenseits zerteilt.[2]) Dieses Vermögen eignet vielen „gerechten Männern",[3]) dieses Vermögen möchte Philo zuweilen für sich selbst in Anspruch nehmen.[4]) *Ἑρμηνεία* hingegen ist der engere Begriff. *Ἑρμηνεύς* ist nur der, vor dem sich die letzten Gedanken des göttlichen Ratschlusses erschließen, dem die Offenbarung des Gotteswillens zuteil wird, der „zur Gemeinschaft

---

[1]) Philonis Judaei opera, ed. Th. Mangey . . . Bd. II, S. 164, De Mose liber III.

[2]) Philonis . . . Bd. I, S. 138, De congressu quaerendae eruditionis gratia; Bd. II, S. 163, De Mose Liber III.

[3]) Philonis . . . Bd. I, S. 510, Quis rerum divinarum haeres.

[4]) Philonis . . . Bd. I, S. 143, De cherubim; Bd. I, S. 441, De migratione Abrahami.

mit der Gottheit, zum Gipfel des Reichtums, der Weisheit und Wissenschaft Gottes"[1]) erhoben wird. Der *ἑρμηνεὺς κατ' ἐξοχήν* ist Moses.[2]) Er ist nicht der einzige *ἑρμηνεύς*, wie Poertner[3]) glauben machen möchte; außer Moses gibt es noch manchen anderen, „denn *ἑρμηνεῖς* sind die Propheten Gottes . . .",[4]) aber er ist der *ἑρμηνεὺς κατ' ἐξοχήν*. Welche Tendenz liegt dieser Unterscheidung zwischen *προφητεία* und *ἑρμηνεία* zugrunde? Diese Unterscheidung ist der spekulative Ausdruck für die Scheidelinie, die Philo in seinem Schriftgebrauch gegenüber aller apokryphischen Literatur gezogen hat. Die beiden Inspirationsgrade spiegeln die Kategorien wider, in die sich für ihn alles fromme Schrifttum zerlegt. Er stuft die Empfänglichkeit für das Göttliche ab, um Moses und seinesgleichen klar und bestimmt sondern zu können von der Literatur der „gerechten Männer" und seiner eigenen Produktion. Der Inspirationsbegriff zweiten Ranges ist für Philo da, um seinen praktischen Gegensatz gegen die apokryphe Literatur theoretisch zu formulieren.

Wenn aber die Akanonizität der Apokryphen sich für den Kanon Jesu als Ergebnis der Untersuchung herausstellt, gefordert von dem Zitatenbestand der Evangelien, ermöglicht durch eine besonnene Zurückhaltung gegenüber Scheinargumenten aus Septuaginta und Talmud, begünstigt durch den Umfang der philonischen Bibel, wenn auf der anderen Seite sich die Annahme eines kürzeren Kanons als unmöglich erwiesen hat und der Inhalt des heutigen Alten Testamentes schon für damals voll gerechtfertigt ist, so sind wir damit von selbst auf

---

[1]) B. Poertner, Die Autorität . . . S. 57; vgl. Philonis . . . Bd. II, S. 163 f., De Mose Liber III.

[2]) Philonis . . . Bd. II, S. 163, De Mose Liber III; weitere Stellen bei Gfrörer, Philo und die alexandrinische Philosophie. Bd. I, S. 60 ff.

[3]) B. Poertner, Die Autorität . . . S. 58.

[4]) Philonis . . . Bd. II, S. 222, De monarchia.

den dritten Standpunkt zur Lösung unserer Frage gedrängt: Die Entwicklung des Kanons hatte zur Zeit Jesu den Punkt erreicht, da er den gleichen Umfang wie der unsere hatte. Jesu standen dieselben Bücher zur Verfügung, die uns im Alten Testament geboten werden, nicht weniger und nicht mehr. Er hatte unser Altes Testament.

§ 5. Die Dreiteilung.

Wer von der Lutherbibel kommt, weiß nichts davon, daß sich die Schriften des Alten Testamentes zu mehreren großen Einheiten gruppieren lassen. In ihr fügt sich ein Buch dem anderen scheinbar zufällig und willkürlich an, bis die neununddreißig Schriften vollzählig sind und ihren einzigen Oberbegriff in der Gesamtbezeichnung „Altes Testament", „Schriften des Alten Bundes" oder einer ähnlichen finden. Luther hat sich in der Anordnung der Vulgata angeschlossen, so ist die lose Folge, in der dort die alttestamentlichen Schriften zusammengestellt sind, in unsere Bibeln herübergekommen.

Anders gestaltet sich für den das Bild, der von dem hebräischen Text der Synagoge ausgeht. Schon das Titelblatt solch einer Ausgabe, תורה נביאים וכתובים, sagt alles. Drei große Gruppen sind es, zu denen der Schriftbestand des Alten Testamentes zusammengeschlossen wird: das Gesetz, die Propheten, die Schriften. Auch die Synagoge hat Gesamtbezeichnungen für ihre heilige Sammlung, כתבי הקדש, מקרא, הספר, ספרים und andere, aber das Prinzip der Dreiteilung wird davon nicht berührt.

Diese Dreiteilung läßt sich auch am Kanon Jesu nachweisen. Allerdings sind die Hinweise sehr gering, aber immerhin bleibt so viel, daß unsere Behauptung als gesichert gelten darf.

Keinen Ertrag scheinen mir verschiedene Einzelbegriffe zu gewähren, die man als Namen von Kanongruppen angesprochen hat.[1])

Soweit ὁ νόμος nicht zusammen mit anderen Titeln genannt ist, fällt es unter dieses Urteil. Wohl kann ὁ νόμος den Pentateuch bezeichnen. Nicht in Mt. 23, 23; Mt. 5, 18 Lk. 16, 17; [Mt. 22, 36] Lk. 10, 26; Joh. 10, 34; Joh. 15, 25, wie wir oben sahen.[2]) Auch nicht in Joh. 7, 19, wo an die konkrete „Satzung" in Lev. 19, 15 = Dt. 1, 17 = Dt. 16, 19 gedacht ist.[3]) Möglich aber ist die Beziehung auf das mosaische Gesetz in Mt. 12, 5 und wahrscheinlich in Joh. 7, 23.[4]) Doch gewonnen ist damit nichts. Denn es läßt sich nicht feststellen, ob der Pentateuch als kanonische Gruppe gemeint ist oder nur als literarische Einheit. Er ist ein in sich geschlossenes Ganzes schon seiner Entstehungsgeschichte nach und brauchte es nicht erst durch eine Disposition im Kanon zu werden. Ähnlich ist die Bezeichnung *Μωϋσῆς* (Mk. 7, 10 [× Mt. 15, 4]; Mt. 19, 7 f. Mk. 10, 4 f.; Mt. 8, 4 Mk. 1, 44 Lk. 5, 14; Mk. 12, 26 [Buch Mosis] Lk. 20, 37 [× Mt. 22, 31]) zu beurteilen. Sie schließt die fünf Bücher Mosis zusammen.

---

[1]) Vgl. E. Hühn, Die alttestamentlichen . . . S. 277.

[2]) S. 19 f.

[3]) B. Weiß, Das Joh.-Ev. . . . S. 244; daselbst in der Anm. Literatur über die Auslegungen, die an das 3. oder an das 5. „Gebot" denken. Auch E. Hühn, Die alttestamentlichen . . . S. 277 und H. Cremer-J. Kögel, Bibl.-theol. Wörterb. . . . S. 751 scheinen die Gleichung νόμος = Pentateuch für Joh. 7, 19 abzulehnen, da sie die Stelle am entsprechenden Ort nicht zitieren. Anders Th. Zahn, Das Evangelium des Johannes. Leipzig 1908, S. 380.

[4]) B. Weiß, Das Joh.-Ev. . . . S. 247; Th. Zahn, Das Ev. d. Joh. . . . S. 381 f.; H. Cremer-J. Kögel, Bibl.-theol. Wörterb. . . . S. 751. Anders S. Ch. Schirlitz-Th. Eger, Griechisch-Deutsches Wörterbuch zum Neuen Test. Gießen 1893. S. 281a, und E. Hühn, Die alttestamentlichen . . . S. 277, der auch diese Stelle nicht unter „Bezeichnungen einzelner Teile des A. T." anführt.

Aber der Hinweis auf den gemeinsamen Verfasser legt es durch nichts nahe, an eine Gruppeneinteilung innerhalb der Schrift zu denken.

Auch zugunsten des zweiten Kanonteiles läßt sich dem Einzelbegriff, der in Betracht kommt, nichts entnehmen. Wenn *οἱ προφῆται* in Joh. 6, 45 für sich allein gebraucht wird, so besteht gewiß die Möglichkeit, wie wir früher feststellten,[1]) daß im engeren Sinn des Wortes von den Prophetenschriften die Rede ist. Das Zitat, das aus Jes. 54, 13 genommen ist, macht keine weitere Fassung nötig. Indessen hat damit die andere Möglichkeit nichts an Wahrscheinlichkeit eingebüßt. Es muß die Frage offen bleiben, ob nicht unser Begriff hier wie öfter in der rabbinischen Literatur den ganzen Kanon umspannt.

Hingegen bringt eine Formel, die eine Zweiteilung registriert, ein wesentliches Stück vorwärts. Es ist die Formel *ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται* mit ihren Verwandten. Zwar ist aus ihr nichts zur Bestimmung einer dritten Gruppe zu gewinnen. Es sprechen vielmehr alle Anzeichen für die herkömmliche Theorie, wonach *οἱ προφῆται* hier die Schriften unseres Ketubimkanons in sich schließt.[2]) Mag aber mit diesem Ausdruck unsere Propheten- und unsere Hagiographengruppe gemeint sein, eins ist durch die Zusammenstellung *ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται* gesichert, die Tatsache, daß sich *ὁ νόμος* als eine besondere Gruppe gegenüber dem anderen Schriftenkomplex abgehoben hat. Denn hier deutet die Bezeichnung *ὁ νόμος* nicht bloß eine literarische Einheit an; wegen der Verbindung mit dem kanonischen terminus *οἱ προφῆται* muß auch sie als ein kanonischer terminus angesehen werden.

Daß aber die Teilung innerhalb des Kanons Jesu nicht eine einfache Zweiteilung war, wie es die Wendung *ὁ νόμος*

---

[1]) S. 21. — [2]) S. 22 f.

καὶ οἱ προφῆται scheinen lassen könnte, vielmehr eine Dreiteilung, beweist Lk. 24, 44 *ἐν τῷ νόμῳ Μωϋσέως καὶ τοῖς προφήταις καὶ ψαλμοῖς*. Ob dabei die Psalmen nur unser Psalmbuch bedeuten oder auch auf die anderen Hagiographen hinweisen,[1]) das sind Fragen, die für unseren Zusammenhang ohne Belang sind; das Entscheidende ist, daß die Dreiteiligkeit unumwunden ausgesprochen ist. Neben den beiden Gruppen *νόμος* und *προφῆται* steht eine dritte Gruppe, die durch den Titel *ψαλμοί* bezeugt ist.

Ein Beleg aus der vorchristlichen Literatur tritt hinzu, um die Vorstellung zu bestätigen, die sich für die Einteilung des Kanons Jesu ergeben hat. Es ist der Prolog, den der Enkel des Jesus Ben Sira schrieb, als er etwa um 130 v. Chr. das Buch seines Großvaters aus dem Hebräischen in das Griechische übersetzte. Ben Siras Enkel kommt dreimal auf die Schriftensammlung seines Volkes zu sprechen, und jedesmal tut er es in Ausdrücken, die strikt die Dreiteiligkeit dieser Sammlung veranschaulichen. *Ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται καὶ οἱ ἄλλοι οἱ κατ' αὐτοὺς ἠκολουθηκότες, ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται καὶ τὰ ἄλλα πάτρια βιβλία, ὁ νόμος καὶ αἱ προφητεῖαι καὶ τὰ λοιπὰ τῶν βιβλίων*, das sind Formeln, die keiner Erläuterung weiter bedürfen, die für sich selbst zur Genüge zeugen.

§ 6. Die Anordnung.

Eng mit der Dreiteilung hängen die Fragen zusammen, die dieser Paragraph berührt. Wenn es feststeht, daß die Bücher zu drei Gruppen zusammengeordnet worden sind, was sich vielleicht äußerlich darin dargestellt haben mag, daß die

[1]) S. 24 ff.

Schriftrollen in der Synagoge an drei verschiedenen Stellen, sei es an verschiedenen Stellen des Gottesdienstraumes, sei es bloß an verschiedenen Stellen des Schrankes, der Theba, aufbewahrt wurden, so interessiert es natürlich, zu erfahren, wie denn im einzelnen die Schriften auf diese verschiedenen Gruppen verteilt wurden, und weiter, welche Reihenfolge innerhalb jeder dieser Gruppen beobachtet worden ist. Auf der einen Seite fragen wir, welche Rollen sind zu der Gesetzesgruppe, welche zu der Propheten-, welche zu der Hagiographengruppe getan; auf der anderen Seite fragen wir, in welcher Ordnung sind innerhalb der einzelnen Gruppen die Rollen aufeinandergefolgt.

Es ist nicht schwer, den Umfang der ersten Gruppe zu bestimmen. Der Titel, den sie in der Zusammensetzung *ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται* führt, gibt uns den Maßstab an die Hand. Es sind die Schriften, die das Gesetz enthalten, und als solche kommen nur die fünf Bücher Mosis in Betracht.[1])

Wollen wir die Bücher der zweiten Gruppe feststellen, so dürfen wir aus dem Titel *οἱ προφῆται* folgern, daß die (Aussprüche der Propheten enthaltenden)[2]) historischen und prophetischen Schriften, die heut in unserem „Prophetenkanon" stehen, ihm auch damals angehört haben. Aber direkte Anhaltspunkte fehlen, wenn wir sagen sollen, ob damit sein ganzer Umfang umschrieben ist oder nicht noch andere Schriften historischen und prophetischen Charakters hier ihren Platz hatten, die heut zur dritten Gruppe gestellt werden. Nichts Sicheres ist Mt. 24, 15 zu entnehmen, wo ein Zitat aus Daniel mit

---

[1]) die übrigens schon damals getrennt existierten, Joh. 5, 47 *τοῖς ἐκείνου (Μωϋσέως) γράμμασιν*; vgl. Philo, Vita Mos. (Th. Mangey. . . . Bd. II, S. 179): *τὸ τέλος τῶν ἱερῶν γραμμάτων* (= Dt. 34) und Josephus, contra Apionem I, 8 (Flavii Josephi . . . Bd. VI, S. 193 f.): *καὶ τούτων (τῶν βιβλίων) πέντε μέν ἐστι Μωϋσέως.*

[2]) Fr. Buhl, Kanon . . . S. 9.

den Worten *τὸ ῥηθὲν διὰ Δανιὴλ τοῦ προφήτου* eingeleitet wird. Die Betonung des Prophetencharakters präjudiziert nichts für die Zugehörigkeit zum zweiten Kanon. Daniel ist eben „Prophet" und konnte darum so genannt werden, gleichviel ob sein Buch im zweiten oder dritten Kanon steht (vgl. wie Mt. 13, 35 die Weissagung Ps. 78, 2 *τὸ ῥηθὲν διὰ τοῦ προφήτου λέγοντος* eingeführt wird). Zudem ist es, wenn ich das auch für unsere Absichten nicht sonderlich stark zu bewerten wage,[1]) überhaupt ungewiß, ob die Einführungsformel aus Jesu Munde stammt; Matthäus bringt sie, aber die beiden anderen Versionen derselben Quelle Mk. 13, 14 Lk. 21, 20 haben sie nicht. Nur mittelbar ließe sich eine Aussage über die Grenzen der zweiten Gruppe erzielen, nämlich dadurch, daß wir von dem Umfang der dritten ausgingen und jener zuwiesen, was dieser nicht angehört hat.

Der einzige Ausgangspunkt, um zu einer Anschauung über den Umfang der dritten Gruppe zu gelangen, ist in der Wendung *ἐν τῷ νόμῳ Μωϋσέως καὶ τοῖς προφήταις καὶ ψαλμοῖς* Lk. 24, 44 das schwierige *ψαλμοί*, falls es in der Weise gedeutet wird, wie oben vorgeschlagen ist.[2]) Damit knüpfen wir unsere Vorstellungen an eine Hypothese an. Doch ich glaube, daß sie derartig exegetisch begründet ist, dazu an sich selbst und, wie wir sehen werden, in ihren Folgerungen mit sonstigen kanongeschichtlichen Feststellungen harmoniert, daß wir versuchen dürfen, sie auf ihren Ertrag für unsere Frage zu prüfen. Entwickeln wir das Bild, das in dem Begriff תּוּשְׁבְּחָתָא = *ὕμνοι* beschlossen liegt. Diesem Oberbegriff lassen sich nicht die historischen Schriften unterordnen; Ruth, Esther, Esra, Nehemia, Chronik scheiden von vornherein aus. Das gleiche Schicksal teilt Daniel; was sich aus Mt. 24, 15 nicht mit Sicherheit ent-

[1]) S. 10 f. — [2]) S. 26 ff.

nehmen ließ, fordert der Name der dritten Gruppe. Die Klagelieder Jeremiä tragen als Klagelieder nicht den Stempel des Hymnus an sich, und der Umstand, daß sie von der Septuaginta, dem Targum, dem Talmud, den alten Kirchenvätern dem Propheten Jeremia zugewiesen werden,[1]) verrät uns die Stelle, an der wir sie im Kanon Jesu zu suchen haben. Beim Buch Hiob könnte man erwägen, ob nicht die majestätische Pracht der Theophanie (38, 1—42, 6) das Buch zu einem Bestandteil des Hymnenkanons gemacht haben dürfte. Indessen ist diese Vermutung abzulehnen. Zwar wage ich dem Umstand kein Gewicht beizulegen, daß der Lobpreis der göttlichen Erhabenheit im Rahmen des Buches durchaus zurücktritt, vielmehr die Erörterung des spekulativen Problems, die Frage der Theodicee, dem Ganzen das Gepräge gibt. Hier könnte die rabbinische Exegese der Kanonordner anders geurteilt haben. Aber ausschlaggebend ist die Art, wie der hebräische Originaltext des Sirachbuches Hiob erwähnt (49, 9). Hiob wird zwischen Ezechiel und dem Zwölfprophetenbuch besprochen. Das scheint aber nicht auf chronologischer Phantasie zu beruhen, da man Hiob nicht nach Ezechiel leben lassen kann, der ihn schon 14, 14. 20 erwähnt, wie denn umgekehrt die Septuaginta in ihrem Zusatz am Schluß des Hiobbuches[2]) Hiob mit Jobab (Gen. 36, 33) gleichstellt, Baba batra I, 6, fol. 14[b 3]) das Hiobbuch von Moses verfaßt sein läßt und fol. 15[b] Hiob zu den Propheten zählt, die in der Zeit weissagten, da Israel in Ägypten war. Vielmehr spiegelt sich in jener Aneinanderreihung nur die Tatsache wider, daß der Siracide in seinem

---

[1]) S. R. Driver (deutsch: J. W. Rothstein), Einleitung in die Literatur des Alten Testaments. Berlin 1896. S. 495.

[2]) Vgl. S. 143.

[3]) Vgl. S. 29.

Kanon die Bücher in dieser Folge vorfand.[1]) Dazu kommt der Zusatz נביא hinter את־איוב.[2]) Er bedeutet hier etwas anderes als die gleichartige Benennung Daniels Mt. 24, 15. Das Buch Daniel ist ein Weissagungsbuch, und die Benennung könnte sich vollkommen aus dem Charakter des Buches erklären,[3]) aber das Buch Hiob ist kein Weissagungsbuch, und die Benennung erklärt sich nicht aus dem Charakter des Buches. Und nicht minder ausschlaggebend wie diese Bemerkung des Siraciden scheint mir das eben herangezogene Talmudzitat aus Baba batra fol. 15[b] zu sein. Denn auch hier wird Hiob unter die Propheten gerechnet. Daß hingegen der Psalter in erster Linie dem Hymnenkanon angehört hat, bedarf wohl keines Beweises. Ebenso natürlich reiht sich das Hohelied in diese Gruppe ein. Denn die Auslegung in der rabbinischen Theologie war

[1]) Allerdings lese ich mit Ryssel bei E. Kautzsch (Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments. Freiburg i. Br. 1898. S. 466) אזכיר statt הזכיר. Der hebräische Text mit seinem הזכיר besagt nur dies, daß Hesekiel in seinem Buch Hiob erwähnt, nämlich 14, 14. 20, und damit gibt sich auch E. König, Kanon und Apokryphen . . . S. 13, Anm. 1 wieder zufrieden. Aber man wird doch fragen müssen, weshalb hier nicht auch Noah und Daniel genannt sind. Und erhält man zur Antwort, daß der Siracide eben das Hiobbuch kannte und es einflechten mußte, so wird man weiter fragen müssen, weshalb er es dann nicht selbständig besprach, wie er es bei den Büchern der übrigen Frommen tat. Es scheint mir nur die obige Korrektur in אזכיר aus der Schwierigkeit herauszuführen. Hes. 14, 14. 20 war nicht der Anlaß dafür, daß der Siracide hier das Hiobbuch künstlich einzwängte, sondern dafür, daß die Kanonordner dem Hiobbuch hier seine Stelle angewiesen hatten.

Der Siracide hat sich bei der Erwähnung Hiobs an die Reihenfolge im Kanon gehalten. Selbstverständlich soll damit nicht gesagt sein, daß für ihn auch sonst in den Kap. 44—49 durchweg die Anordnung des Kanons maßgebend gewesen wäre.

[2]) נביא ist im hebräischen Original nicht mehr deutlich zu lesen. E. König, Kanon und Apokryphen . . . S. 13, Anm. 1 hält darum den Begriff an dieser Stelle für ausgeschaltet. Aber die bei E. Kautzsch, Die Apokryphen . . . S. 466 angeführten Gründe, die diese Tatsache vollauf würdigen, scheinen mir nicht an Stichhaltigkeit eingebüßt zu haben.

[3]) S. 86.

allegorisch (vgl. den Targum),[1]) wie auch Jesus das Hohelied religiös gedeutet hat.[2]) Die Überschriften im Targum שירין ותושבחן und in der Peschittha (Lee) tešbᵉḥat tešbᵉḥōṯō wären interessant, können aber sehr jung sein. Schwieriger gestaltet sich die Entscheidung bei den beiden anderen salomonischen Schriften, Sprüche und Prediger. Ihre Eigenart, die praktische Lebensweisheit des alltäglichen Lebens zu erfassen, moralische Regeln aufzustellen oder pessimistische Reflexionen auszusprechen, scheint sie sogar vom Hymnenkanon fortzuweisen. Indes mit dieser Beobachtung ist nichts gewonnen. Sie ließe sich genau so wiederholen, wollten wir annehmen, die beiden Bücher wären im Prophetenkanon heimisch gewesen. Auf der anderen Seite sind Symptome vorhanden, die die Zuweisung zur dritten Gruppe empfehlen. Die älteste Schriftgelehrsamkeit hat Sprüche und Prediger demselben Verfasser zugeschrieben wie das Hohe Lied. Liegt nicht die Vermutung nahe, daß das Hohe Lied einfach die beiden salomonischen Schwesterschriften in den eigenen Kanon mithineingezogen habe, zumal da sie sachlich zu keiner der drei Gruppen neigten? Daneben scheinen die inhaltlichen Gesichtspunkte nachweisbar zu sein, die die Unterordnung unter den Oberbegriff תושבחתא rechtfertigen. Einzelne Stücke wären für die Stellung des Ganzen bestimmend gewesen, wie es nicht anders bei der Zuweisung der historischen Bücher zu den „Propheten" geschah.[3]) Wir wissen aus dem Talmud (bab. Gemara zum Traktat Schabbath II, 5, fol. 30ᵇ. Bd. I, S. 385),[4]) daß der Wert des Predigers lediglich in zwei Stellen gesucht wurde, in seinem Anfang und seinem Schluß, den beiden Worten, die den Ruhm der תורה verkündeten.[5]) Ähnlich dürfte bei

---

[1]) S. R. Driver, Einleitung . . . S. 483.

[2]) Vgl. die Stellen S. 43. — [3]) Vgl. S. 85.

[4]) Ähnlich Hieronymus, Komm. zu Ekkl. . . . Vol. III, S. 496.

[5]) Ich erinnere an Delitzsch's Charakteristik, der Prediger sei „das

dem Spruchbuch das poetische Lob der Weisheit in Kap. I—IX[1]) den Ausschlag gegeben haben.

Die eigentümlichen Folgerungen, zu denen unsere Auffassung von Lk. 24, 44 führt, haben ihre beachtenswerten Parallelen an anderen kanongeschichtlichen Beobachtungen.

Daß überhaupt eine engere Verbundenheit zwischen dem Psalter Davids und den Gesängen Salomos stattgefunden hat, dafür legt auch die Anordnung in der Septuaginta Zeugnis ab. Gemeingut aller Septuagintahandschriften und aller Bibelverzeichnisse, die im Anschluß an die Septuaginta gegeben werden,[2]) ist dies, Psalmen, Sprüche, Prediger, Hohes Lied hintereinander aufzureihen. Weit wichtiger aber sind darunter noch die Überlieferungen, nach denen unsere vier Schriften nicht bloß hintereinander aufgereiht sind, sondern sich als abgeschlossene Gruppe von den anderen Schriften des Alten Testamentes abheben. In der östlichen Kirche stellt Origenes (nach Eus. hist. eccl. VI, 25) Psalmen, Sprüche, Prediger, Hohes Lied zwischen die historischen Schriften auf der einen und die großen Propheten auf der anderen Seite. Ganz ähnlich verhält es sich in der okzidentalischen Kirche mit einem der letzten Hälfte des vierten Jahrhunderts angehörigen Verzeichnis, das von Mommsen in Cheltenham gefunden ist, und dem codex Claromontanus, die nur noch die beiden apokryphischen Bücher Weisheit Salomonis und Jesus Sirach, das ebenfalls Salomo zugesprochen wurde, hinzunehmen. Augustin (de doctrina christ. II, 13), der den Kanon in Geschichtsbücher und Propheten zerlegt, bringt als ersten Teil der Propheten, als die „uneigentlichen Propheten", Psalter, Sprüche, Prediger, Hohes Lied, Weis-

Hohelied der Gottesfurcht" (Frantz Delitzsch, Bibl. Komm. zu den Poetischen Büchern des Alt. Test. 4. Bd. Leipzig 1875. S. 190).

[1]) Vgl. S. R. Driver, Einleitung . . . S. 425 f.

[2]) S. die Listen bei H. B. Swete, An Introduction . . . S. 201—214.

heit, Jesus Sirach, ebenso Isidorus (de ordine librorum sanctae scripturae). Innozenz I. (ep. ad Exsuperium) stellt die fünf Salomoschriften und den Psalter zwischen die Propheten und die jüngeren Geschichtsbücher. Kassiodor (de institutione divinarum literarum 14) hat hinter den großen Geschichtswerken (einschließlich Chronika) den Psalter und die fünf Salomoschriften, danach bringt er die Propheten und die kleineren Erzählungsschriften.

Daß der kanonische Zusammenschluß von Psalter und salomonischen Schriften noch im ersten Jahrhundert in Palästina geläufig war, bestätigt eine oft zitierte Notiz des Palästinensers und Pharisäers Josephus. Beide charakterisierenden Momente seien ausdrücklich hervorgehoben. Sie wie vielleicht (vgl. S. 103) auch die Zahl der „22" Bücher gestatten nur die eine Auffassung, daß die Mitteilung über den Kanon vom palästinensischen Kanon gilt. In seiner Schrift contra Apionem I, 8, die etwa um 100 n. Chr. geschrieben ist, verteidigt Josephus gegenüber Verdächtigungen die Quellen, die er für seine Archaeologia Judaica verwandt hat, und beschreibt dabei seinen Kanon folgendermaßen: *δύο δὲ μόνα πρὸς τοῖς εἴκοσι βιβλία, τοῦ παντὸς ἔχοντα χρόνου τὴν ἀναγραφήν, τὰ δικαίως (θεῖα)*[1] *πεπιστευμένα. Καὶ τούτων πέντε μέν ἐστι τὰ Μωϋσέως . . . οἱ μετὰ Μωϋσῆν προφῆται τὰ κατ' αὐτοὺς πραχθέντα συνέγραψαν ἐν τρισὶ καὶ δέκα βιβλίοις· αἱ δὲ λοιπαὶ τέσσαρες ὕμνους εἰς τὸν θεὸν καὶ τοῖς ἀνθρώποις ὑποθήκας τοῦ βίου περιέχουσιν.*[2]) „Zweiundzwanzig Bücher" befinden sich bei den Juden, „welche die Geschichte der ganzen vergangenen Zeit enthalten, und denen mit Recht Glaubwürdigkeit zukommt. Fünf von diesen sind von Moses . . . [Von Mosis Tod bis

---

[1]) *θεῖα* wohl unecht.

[2]) Flavii Josephi opera, ed. Bened. Niese. Berlin 1887 ff. Bd. VI, S. 193 f.

zum Tode des Artaxerxes . . .] haben die Propheten, die nach Moses aufstanden, die Ereignisse ihrer Zeit in dreizehn Büchern niedergeschrieben. Die vier übrigen Bücher aber enthalten Hymnen auf Gott und für die Menschen Lebensregeln." Wenn man nicht mit H. Graetz[1]) Hohes Lied und Prediger vom Kanon des Josephus überhaupt ausgeschlossen sein läßt, wodurch eine andere Verteilung möglich würde (neben den Psalmen und Sprüchen gehörten die Klagelieder und Hiob zu den „vier übrigen" Büchern), so läßt sich die Verteilung nur in der Weise vollziehen, wie sie die gangbare Auffassung vorgenommen hat. Zu den dreizehn prophetischen Büchern werden gerechnet: Josua, Richter mit Ruth, Samuel, Könige, Jesaja, Jeremia mit den Klageliedern, Ezechiel, das Zwölfprophetenbuch, Hiob, Esther, Daniel, Esra, Nehemia, Chronik. Als die vier Bücher mit Hymnen und Lebensregeln werden gezählt: Psalmen, Sprüche, Hohes Lied, Prediger.[2])

Weshalb die Gruppierung der babylonischen Gemara zum Traktat Baba batra I, 6, fol. 14ᵇ nicht als Einwand geltend

---

[1]) H. Graetz, Der Abschluß des Kanons des Alten Testaments und die Differenz von kanonischen und extrakanonischen Büchern nach Josephus und Talmud, in: Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums. 1886. S. 282 ff.

[2]) Fr. Buhl, Kanon . . . S. 18; G. Wildeboer, Die Entstehung . . . S. 41; B. Poertner, Die Autorität . . . S. 25, Anm. 1; G. Hölscher, Kanonisch . . . S. 2 f., Anm. 3.

Es sei darauf aufmerksam gemacht, daß selbst in den Anfängen unserer Zeitrechnung die stets so selbstverständlich vorausgesetzte scharfe Scheidung zwischen palästinensischem und alexandrinischem Kanon noch nicht den späteren Umfang erreicht zu haben scheint. Die Dreiteilung in Alexandrien (vgl. S. 28 u. 90 f.) [wie in Palästina], die Hymnengruppe in Palästina [wie in Alexandrien] sind Momente, die auf eine wesentliche Übereinstimmung hindeuten. Vgl. ähnliche Beobachtungen, wenn auch mit einem anderen Ziel, bei W. R. Smith, Das Alte Testament . . . S. 153; G. Hölscher, Kanonisch und Apokryph . . . S. 22 f; C. Steuernagel, Einleitung in das Alt. Test. . . . S. 98 f. Vgl. auch S. 76, Anm. 2.

gemacht werden kann, war schon in früherem Zusammenhang berührt.[1])

So ist die alte Literatur[2]) in der Lage, uns das Bild schärfer vor Augen zu rücken, das uns aus den Evangelien erkennbar, doch schwach entgegenleuchtete. Die erste Gruppe umfaßt die Bücher Mosis, die zweite nicht bloß die ältere,

---

[1]) Vgl. S. 29.

[2]) Bei dieser Gelegenheit möchte ich eine Vermutung über die viel umstrittene Stelle 2. Makk. 2, 13 zur Diskussion stellen. Starke Bedenken wecken die Worte *καὶ ἐπιστολὰς βασιλέων περὶ ἀναθημάτων* (*ἀναθημάτων* [= Weihgeschenke] cod. V × *ἀναθεμάτων* [= Bannflüche, durch Bann Geweihtes] cod. A). In der pseudepigraphischen Schrift „Denkwürdigkeiten Nehemias", auf die unsere Stelle zurückgeführt wird, kann jene Wendung nicht gestanden haben. Für den Verfasser war sie aus historischen Gründen unmöglich. Wollte man in der Notiz echten Überlieferungsstoff sehen (G. Wildeboer, Die Entstehung . . . S. 35), so scheitert dies daran, daß unser Autor, wie zugegeben wird, nahezu vierhundert Jahre nach Nehemia lebte, etwa so viel später als wir nach der Reformationszeit, und daran, daß die anderen Notizen, die der Brief der palästinensischen Juden an die Stammesgenossen in Ägypten 1, 10—2, 18 aus jener Schrift zitiert, durchweg legendär sind. Aber eine freie Erfindung kann jene Bemerkung ebensowenig sein. Ein Verfasser, der im 1. Jahrhundert v. Chr. schreibt und uns, nach *τὰ περὶ τῶν βασιλέων καὶ προφητῶν βιβλία καὶ τὰ τοῦ Δαυείδ* zu urteilen, einen kanongeschichtlichen Beitrag liefern will, würde nicht jene gänzlich fruchtlose Nachricht ersonnen, sondern in erster Linie die übrigen heiligen Bücher zu dieser Nehemiasammlung in Beziehung gebracht haben. So bleibt nichts anderes übrig, als anzunehmen, daß in dieser Fassung die Notiz nicht in den „Denkwürdigkeiten Nehemias" gestanden haben kann, daß sie vielmehr erst durch den Briefschreiber, der diese Denkwürdigkeiten verwendet, auf Grund eines Mißverständnisses die Form bekommen hat, in der sie jetzt im 2. Makkabäerbuch erscheint. Der Briefschreiber muß bestrebt gewesen sein, eine vorliegende Schwierigkeit zu beseitigen. Die Beziehung, die 1, 34 f. zwischen der Person Nehemias und Weihgeschenken des Großkönigs hergestellt ist, die Tatsache, daß das Esra-Nehemiabuch voll ist von solchen Nachrichten über königliche Weihgeschenke, Esr. 1, 4; 1, 9 ff.; 3, 7; 6, 8 ff.; 7, 15 ff.; 8, 25 ff.; Neh. 2, 8, haben ihm da die willkommene Hilfe geboten. Möglich, sogar noch wahrscheinlicher ist es, daß erst der Verfasser unseres 2. Makkabäerbuches selbst die Ausdeutung vorgenommen hat; denn das Interesse für Weihgeschenke der Könige ist ihm auch sonst eigen, 3, 3; 9, 16. Worin bestand nun aber die Schwierigkeit der Vorlage? Wie haben wir uns den zugrunde liegenden Text vorzustellen, der etwas ganz anderes sagen wollte und doch

sondern auch die jüngere Geschichts- und Prophetenliteratur, die dritte die Dichtungen Davids und Salomos.[1])

Hingegen liegt alles so gut wie unlösbar vor uns, wollen wir uns der anderen Aufgabe entledigen, die uns das Thema unseres Paragraphen stellt. Die Überlieferung versagt fast ganz, soll angegeben werden, in welcher Reihenfolge innerhalb der Gruppen die Schriften einander folgten, d. h. innerhalb der zweiten und dritten Gruppe, denn für die erste ist die An-

---

die Handhaben zu der irrtümlichen Auffassung bot? Ich glaube, daß die sekundäre Lesart auf eine hebräische Abbreviatur zurückzuführen ist. Die Worte וְסִפְרֵי מְלָכִים שֶׁעַל קֳדָשִׁים waren im hebräischen Original unseres Briefes als ein einfaches וְסִפְרֵי מש״ק geschrieben. [Nicht steht etwa הרמים hinter *ἀναθημάτων*: חרם hat nur die Bedeutungen von *ἀνάθεμα*, heißt nie „Weihgeschenk" (= *ἀνάθημα*); wenn E. Hatch und A. H. Redpath, A Concordance . . . Bd. I, S. 77a für חרם und Derivate *ἀνάθημα* neben *ἀνάθεμα* stellen, so ist übersehen, daß allein Dt. 7, 28 in Frage kommt, dort aber sämtliche Handschriften *ἀνάθεμα* × B lesen. Wenn aber קדש dort, wo es „Weihgeschenk" heißen könnte, von der Septuaginta nicht mit *ἀνάθημα* wiedergegeben wird, so schließt das nicht aus, daß umgekehrt ein *ἀνάθημα* das allein entsprechende קדש als Äquivalent fordert.] Hinter der Kürzung וְסִפְרֵי מש״ק wären die drei Hagiographen שיר השירים, משלים und קהלת zu suchen. Vgl. in der bab. Gemara zum Traktat Baba batra I, 6, fol. 15a. Bd. VI, S. 976 ימשק (= ישעיהו, משלים, שיר השירים, קהלת).

Zusammen mit dem vorangehenden *τὰ τοῦ Δαυεὶδ* ergäbe dies einen weiteren Beleg für den alten Hymnencharakter der dritten Gruppe.

[1]) Von hier dürfte ein Licht auf die alte Frage nach dem Prinzip der Dreiteilung fallen. Solange man an die Kanonordnung der babylonischen Gemara und der Masora anknüpfte, erwies sich jede Disposition als gekünstelt und wurde mit Recht wieder verworfen (vgl. G. Wildeboer, Die Entstehung . . . S. 14 ff.). Scharf umrissen heben sich hingegen die Gruppen voneinander ab, wird die oben vertretene Anordnung zum Ausgangspunkt gemacht. Es bringt die erste Gruppe die grundlegende Offenbarung im Gesetz, die zweite die Verkündigung und Entfaltung dieser Offenbarung durch die Propheten, die dritte die subjektive Aneignung durch den Frommen. Ähnlich G. F. Oehler, Prolegomena zur Theologie des Alten Testamentes. Stuttgart 1845. S. 91 ff., dessen Vorschlag seinerzeit daran scheitern mußte, daß Daniel und die jüngeren historischen Bücher als genuine Bestandteile des dritten Kanons angesehen wurden.

ordnung kein Problem. Es ist, als sollte ein Netz entwirrt werden, dessen Fäden ineinander geraten sind, doch während man den Knäuel entwirrt, muß man feststellen, daß die Maschen abgerissen sind und die Fäden fehlen, sie wieder miteinander zu verknüpfen.

Eine einzige Stelle ist es nur, die vielleicht etwas Aufklärung bringt, doch dies auch nur für einen kleinen Ausschnitt. Wir würden durch sie eine Nachricht über den Platz bekommen, den das Jeremiabuch unter den eigentlichen Prophetenschriften inne hatte. Mt. 16, 14 erwidern Jesu die Jünger, daß die Leute ihn auch für „Jeremias oder einen von den Propheten" hielten. Mk. 8, 28 Lk. 9, 19 haben diesen Hinweis auf Jeremias nicht, sondern reden einfach von „einem der Propheten". Aber gerade die Vereinfachung spricht ihnen die Priorität ab und weist sie dem Matthäus zu.[1]) Warum wird Jeremias allein aus der Schar der Schriftpropheten hervorgehoben? Weil er der Lieblingsprophet des Volkes war, das darum seine Gestalt auch mit einem Kranz von Sagen umrankt hat, wofür 2. Makk. 2, 1—9 und 15, 12—16 Belege wären?[2]) Wohl kaum. Denn mindestens ebenso gern hat sich die Phantasie mit Jesaja beschäftigt.[3]) Oder darum, weil das warme Mitgefühl mit dem Unglück des Volkes eine besondere innere Verwandtschaft zwischen Jesus und Jeremia ausmacht?[2]) Wohl ebenfalls keine ausreichende Erklärung. Denn andere, nicht weniger wichtige Züge am Charakterbild Jesu hätten wieder zu den übrigen Prophetenfiguren hinübergewiesen. Überhaupt werden die Massen Jesus kaum nach seinem Empfinden, als vielmehr nach seiner Botschaft beurteilt haben. Man wird gut tun, zu versuchen, die ganze Schwierigkeit durch einen

[1]) Weiteres bei B. Weiß, Das Matth.-Evang. . . . Anm. zu 16, 15 f., der sonst in diesem Abschnitt bei Markus die ältere Fassung sucht.

[2]) Th. Zahn, Das Ev. d. Matth. . . . zu d. St.

[3]) A. Klostermann, Artikel „Jesaja" in d. Prot. Real-Enzyklopädie . . . Bd. VIII, S. 713 ff.

Rückblick auf den Kanon zu beheben; denn um die Propheten, die Verfasser kanonischer Schriften sind, handelt es sich nur noch ausschließlich. Dann würde aber die besondere Erwähnung Jeremias keine andere Tatsache veranschaulichen als die, daß unter den eigentlichen Prophetenschriften das Buch Jeremias an erster Stelle stand.

Hingegen muß die Notiz in Mt. 23, 35 × Lk. 11, 51, aus der man etwas über den Platz der Chronik ableiten zu können glaubte, als unverwendbar abgelehnt werden. Jesus nennt als den letzten Märtyrer unter den Propheten den Sacharja, der nach 2. Chron. 24, 20 f. im Vorhof des Tempels gesteinigt wurde. Dieses Ereignis spielte unter Joas, der im neunten Jahrhundert v. Chr. regierte. Nun wird aber im Alten Testament ein anderer Prophetenmord berichtet, der zeitlich weit später liegt. Aus Jer. 26, 23 wissen wir, daß Uria von Jojakim hingerichtet wurde, und Jojakim regierte zum Beginn des siebenten Jahrhunderts. Aus diesem Tatbestand sei zu schließen, daß Jesus gar nicht die Zeitfolge im Auge gehabt habe, sondern lediglich die Reihenfolge der kanonischen Bücher. Ganz unbekümmert um die Chronologie habe er den Prophetenmord als den letzten erwähnt, der im Alten Testament an letzter Stelle berichtet wird. Und hieraus sei wieder zu folgern, daß Chronika das letzte Buch des damaligen Kanons gewesen sei.[1]) Nun müßten wir diese Folgerung sogleich darauf beschränken, daß die Chronika vielleicht das letzte Buch der zweiten Gruppe gewesen wäre. Denn die dritte Gruppe hätte in der Gestalt, in der wir sie vermuten, einfach keinen Raum für dieses Buch. Aber jenes Schlußverfahren ist überhaupt nicht brauchbar, weil es zuviel beweist. Die Chronika war vielleicht

---

[1]) B. Weiß, Das Matth.-Ev. . . . zu d. St.; E. Schürer, Art. „Sacharja" in Riehm, Handwörterbuch des biblischen Altertums. Bd. II. Bielefeld u. Leipzig 1898. S. 1335ᵇ; E. König, Kanon und Apokryphen . . . S. 12 f.

im Alten Testament das letzte Buch, das von einem Prophetenmord erzählte, aber von dieser Eigenschaft bis zu jener Stellung am Schluß der Gruppe, gleichviel ob der dritten oder zweiten, ist noch ein weiter Schritt. Es läßt sich von mancher Schrift vorstellen, daß sie recht gut hinter der Chronika gestanden haben kann. Obendrein zeigt uns Matthäus, daß mit Sacharja gar nicht der Prophet dieses Namens aus 2. Chron. 24, 20 f. gemeint zu sein braucht, sondern ein Sacharja, der lange nach dem in Jer. 26, 23 erwähnten Uria gelebt hat, daß somit jene Bemerkung Jesu doch chronologisch zu verstehen wäre und absolut nichts über die Reihenfolge im Kanon aussagte, nicht einmal dies, daß Chronika unter den Büchern, die von Prophetenmorden zu erzählen wissen, die letzte Stelle gehabt. Sacharja wird in der Matthäusüberlieferung Sohn Berechjas genannt. Es wäre demnach irrtümlich eine Nachricht, die in 2. Chron. 24, 20 f. über Sacharja, den Sohn Jojadas, gemacht ist, auf Sacharja, den Sohn Berechjas, übertragen. Aber dieser Sacharja, Sohn Berechjas, dessen Verkündigung uns im Zwölfprophetenbuch erhalten ist, war jünger als der Uria des Jeremiabuches. Seine Wirksamkeit lag um das Jahr 520 v. Chr., als es galt, den Tempelbau neu in Gang zu bringen. Ja, ich halte es nicht einmal für ausgeschlossen, daß die irrtümliche Beziehung zwischen Sacharja, dem Sohn Jojadas, und Sacharja, dem Sohn Berechjas, nicht auf Jesus zurückgeht. Sie könnte erst bei der Überlieferung des Evangelienstoffes entstanden sein. Dann hätte Jesus an unserer Stelle nichts anderes als den Tod des nachexilischen Propheten im Auge gehabt. Der wäre ihm gewiß geworden aus Sach. 13, 7, wo der Hirte, der getötet wird, augenscheinlich derselbe ist wie der, der 11, 4 ff. so schnöde bewertet wird, nämlich der Prophet. Dem steht nicht entgegen, daß in Mt. 26, 31 Mk. 14, 27 die Stelle Sach. 13, 7 als

Weissagung auf den Messias aufgefaßt wird. Denn noch heute wird mit Erfolg die Deutung vertreten, daß Deuterosacharjas wundersame Hirtenfigur ein Doppeltes darstellt, die Gestalt des Propheten wie die des Messias, die der Prophet mit seinem Tun und Erleben vorbildend zur Anschauung bringen möchte.[1]) Es wird allerdings die Verwendung dieses Hinweises auf Sacharja, den Sohn Berechjas, bei Matthäus davon abhängen, welchen Wert man der Matthäusüberlieferung gegenüber der Lukasüberlieferung beimißt;[2]) aber auch gesetzt den Fall, es wäre der Lukasüberlieferung der Vorzug zu geben, so fiele ein Argument fort, doch die beiden anderen machten es weiterhin unmöglich, jenem Jesuswort irgendwelchen Hinweis auf die Reihenfolge der Schriften zu entnehmen.

Daß wir uns mit der Annahme, Jeremia habe im Prophetenkanon einst vor Jesaja gestanden, nicht auf einer falschen Linie bewegen, wird uns durch die mehrfach erwähnte Aufzählung in der babylonischen Gemara des Traktates Baba batra I, 6, fol. 14^b[3]) bestätigt. Denn dort wird noch, also

---

[1]) Wollte man mit J. Wellhausen (Das Evangelium Matthäi. Berlin 1904. S. 119 f.) an Sacharja, Sohn des Bariscäus, denken, den kurz vor der Belagerung Jerusalems Zeloten im Jahre 67 oder 68 umbrachten, so wäre nicht minder jede Beziehung zur Chronika ausgeschaltet.

[2]) Allerdings scheint mir in diesem Fall die Matthäusüberlieferung den Vorzug zu verdienen. Denn die Auslassung läßt sich leicht als sekundäres Moment begreiflich machen; Lukas hätte den Widerspruch zu 2. Chron. 24, 20 f. erkannt. Hingegen steht man vor einem Rätsel, wenn man annehmen soll, daß Matthäus die Überlieferung durch diese Näherbestimmung des Propheten erweitert hätte. Denn er hätte doch als Gegensatz einen Propheten gleichen Namens im Auge, von dem er unterscheiden wollte. Dann aber in erster Linie Sacharja, Jojadas Sohn, von dem die Schrift mehr zu sagen wußte als von Sacharja, Jeberechjas Sohn, Jes. 8, 2 oder dem in 2. Chron. 26, 5 genannten Sacharja. Jener aber konnte ihm wiederum nur aus dem Zusammenhang bekannt sein, den er hier für ihn bestritte.

[3]) S. 29. 87. 92.

im 6. Jahrhundert, die Anordnung der Prophetenschriften folgendermaßen gegeben: Jeremia, Hesekiel, Jesaja und die Zwölf. [1])

§ 7. Der Abschluß.

Scharf zu unterscheiden von der Frage nach dem Umfang des Kanons ist die Frage nach dem Abschluß. Es mag der Kanon Jesu den gleichen Bestand von Büchern gehabt haben wie der unsrige, darin darf noch nicht die Behauptung ausgesprochen liegen, daß die Grenzlinien gegenüber aller anderen religiösen Literatur fest gezogen waren. Es mag das Niveau erreicht gewesen sein, das er jetzt hat, aber im Prinzip könnte es noch die Möglichkeit gegeben haben, daß er für weitere Zuführungen offen stand. In den Synagogen wurden dieselben Bücher aufbewahrt, die in unsere Bibeln gelangt sind; aber der öffentlichen Meinung oder dem Beschluß der Schriftgelehrsamkeit könnte es noch möglich gewesen sein, in diese oder in jene Gruppe eine Schriftrolle hinzuzulegen.

Nicht ratsam möchte es sein, dem Umstand etwas zu entnehmen, daß Jesus selbst nichts Schriftliches hinterlassen hat, auch nie seine Jünger aufgefordert hat, seine Botschaft auf-

---

[1]) Zwei Gesichtspunkte, die Ed. König, Kanon und Apokryphen ... S. 45 f. gegen Hölscher und Steuernagel geltend macht, und die er auch gegen die vorgetragene Auffassung einwenden könnte, scheinen mir nicht stichhaltig zu sein. Er unterscheidet zunächst zwischen einem früheren und engeren Begriff von נביא und einem späteren und weiteren, um daraus zu folgern, daß das Buch Daniel erst zur Zeit der zweiten Fassung dem Prophetenkanon hätte eingereiht werden können. Indessen wird doch das Buch Daniel durchaus den Merkmalen des früheren Begriffes gerecht, wie auch König S. 8 ff., ohne es direkt auszusprechen, zugibt und wie es uns obendrein Mt. 24, 15 Mk. 13, 14 lehrt. Und wirft er weiter zu Ruth die Frage auf, ob die Zusammenfassung mit dem Richterbuch, wenn sie schon bestanden hätte, später wieder zerrissen worden wäre, so ist diese Frage nicht schwerer zu beantworten als die andere, ob dies bei der Zusammenfassung mit den übrigen Megilloth, wenn sie schon bestand, hätte geschehen können.

zuschreiben. Das braucht keineswegs darin seinen Grund zu haben, daß er den Kanon des Alten Testamentes für abgeschlossen hielt. Wir können uns einfach Jesus nicht mit der Feder in der Hand vorstellen. Als Retter der Welt war er unter die Menschen gekommen, aber nicht um zu schriftstellern. Er selbst mußte mit seiner Botschaft zusammen erlebt werden, nicht konnte er hinter seiner Botschaft verschwinden, um sie allein als ein Schriftprodukt ausgehen zu lassen. Und wenn Jesus auf der anderen Seite nie seine Jünger aufgefordert hat, seine Botschaft aufzuschreiben, so standen eben andere Dinge im Vordergrund der Jüngerunterweisung. Die Niederschrift seiner Worte war sicher weniger aktuell als das Gemeindeproblem, das ebenfalls unerörtert blieb.

Nicht wertvoller wäre die Tatsache, daß Jesus seine Wiederkunft zum Endgericht in dichtester Nähe erwartet hätte. Sollte sich Mt. 16, 28 Mk. 9, 1 Lk. 9, 27 und Mt. 24, 34 Mk. 13, 30 Lk. 21, 32 wirklich in dieser Richtung benutzen lassen, so wäre zwar das Ende der Welt identisch mit dem Ende des Kanons. Nur das ist gerade mit diesem Gedanken nicht entschieden, ob der Kanon als ein solcher außer Kraft gesetzt wird, der schon des längeren in seiner Gestalt völlig abgeschlossen ist, oder ob er einfach durch die Katastrophe in seiner Entwicklung unterbrochen wird, d. h. bis zum letzten Augenblick fließende Grenzen hat. Die Alternative, um die es sich handelt, wird nur gestreift, nicht aufgelöst.

Von entscheidendem Wert ist das Argument, das in einer Bezeichnung enthalten ist, die Jesus für das Alte Testament gebraucht. Es handelt sich um die Verwendung von *ὁ νόμος* für das Schriftganze Mt. 23, 23; (Mt. 22, 36) Lk. 10, 26; Joh. 10, 34; 15, 25.[1]) Der Wert dieser Bezeichnung liegt darin, daß sie singularisch ist. Während nämlich pluralische Sammel-

[1]) S. 19 f.

namen wie *αἱ γραφαί, οἱ προφῆται* (?), *ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται* usw., *ὁ νόμος Μωϋσέως καὶ οἱ προφῆται καὶ ψαλμοί* das Schriftganze unter den Gesichtspunkt der Mannigfaltigkeit stellen und damit jede beliebige Erweiterung zulassen, hebt die singularische das Moment der Einheit hervor und enthält damit die Aussage, daß die Sammlung zu einem Abschluß gekommen ist. Wir dürfen nicht vergessen, daß wir es bei diesem „Gesetz" nicht mit einem beliebigen juristischen Machwerk zu tun haben, das jederzeit der Ergänzungen und Nachträge bedürftig bliebe, sondern mit der Kundgabe des göttlichen Willens, die, wenn sie einmal als ein Ganzes, Einheitliches bewertet wird, dies dauernd und unveränderlich sein will. Wie *ὁ νόμος* als Bezeichnung des Pentateuchs jegliche Erweiterung dieser Gruppe durch ein neues Buch ausschließt, so ist dies ähnlich der Fall, wenn *ὁ νόμος* auf die ganze normative Schriftensammlung angewandt wird. Die einzelnen Teile des Alten Testamentes sind zu einem ehernen Block zusammengeschmolzen, und es gibt nichts mehr, das sich organisch mit ihm verbinden ließe.[1])

Ein weiteres Argument ergibt sich aus der durchgängigen Ablehnung der Apokryphen.[2]) Während noch Daniel, das jüngste Buch unseres Kanons, gleich nach seinem Erscheinen mit Begeisterung aufgegriffen, um 140 v. Chr. in den Sibyllinischen Orakeln (III, 388—400) ausführlich verwertet, um 100 v. Chr. im ersten Makkabäerbuch (2, 59 f.) als kanonische Schrift behandelt wird, bleibt für Jesus die gesamte fromme Literatur, die nach Daniel in den letzten zwei Jahrhunderten entstanden ist, als religiöser Kanon unbenutzt. Und dabei war das eine Literatur, die sich vielfach ein Alter vindizierte, mit dem sie weit vor der kanonischen lag, eine Vorspiegelung, die arglos

---

[1]) *γραφή* nenne ich nicht, da es im Jesuswort regelmäßig für „Bibelvers" zu stehen scheint. S. 13 f.

[2]) S. 65 ff.

geglaubt wurde, und auf der anderen Seite unterschied sie sich weder qualitativ noch graduell von vielen anderen Büchern des Kanons, hatte vielmehr in Jesus Sirach und im ersten Makkabäerbuche echte Blüten jüdischen Weisheitsgeistes und jüdischer Geschichtsschreibung getrieben. Daß hier solch ein radikaler Einschnitt gemacht wird, nichts mehr von dieser Literatur in Jesu Kanon hinein kann, läßt sich nur durch die eine Annahme erklären, daß die alttestamentliche Bibel ein abgeschlossenes, fertiges Gebilde war.

Von einer dritten Seite her wird auf dieselbe Tatsache gewiesen. Jesus hat sich als die Erfüllung gewußt. Was in der Schrift vorausgeschaut ist, das wird jetzt in Jesus zur Wirklichkeit: Mt. 26, 54; Lk. 4, 21; 21, 22; 24, 44; Mt. 26, 56 Mk. 14, 49; Joh. 13, 18; 17, 12. Was in der Schrift als der göttliche Wille geoffenbart wurde, das bekommt jetzt durch Jesus seine Entfaltung, Mt. 5, 17 ff.[1]) Ist es aber Jesu Beruf, Weissagung und Gesetz zu „erfüllen", so liegt hierin notwendig die andere Vorstellung, daß die Entwicklung des Alten Bundes ihren Zielpunkt gefunden haben und das Fundament vollendet sein muß, darauf sich der Neubau erhebt. Die eschatologische Idee hat auch den Anbruch einer neuen Epoche zum Zentrum; aber während sie die Möglichkeit offen läßt, daß dieses neue Werden das alte unterbricht, ohne es zum Abschluß kommen zu lassen, ist gerade der Nerv im Erfüllungsgedanken der, daß der alte Äon sich nach seiner ganzen Fülle entfaltet haben muß, um „erfüllt" zu werden. Die Weissagung ist nicht in ihrem Ringen um das Zukunftsbild stecken geblieben, dann könnte wohl die neue Zeit des Gottesreiches anbrechen, aber diese neue Zeit trüge nicht den Charakter der Erfüllung an sich; um erfüllt werden zu können, muß die Weissagung in ihren vollendetsten Ausdruck hineingewachsen sein. Die Offenbarung

[1]) Vgl. S. 155 ff.

des göttlichen Gebotes ist nicht auf halbem Wege stehen geblieben; wäre sie dies, so könnte Jesus wohl den ganzen göttlichen Willen verkünden, aber er könnte seine Botschaft nicht unter den Gesichtspunkt stellen, am Gesetz, das in „Gesetz oder Propheten" steht, nur noch das Ewige gegenüber dem Vergänglichen herauszuarbeiten; tut er dies, so spricht er damit aus, daß das Gesetz in seinem ganzen Reichtum vorhanden ist. „Die Zeit ist erfüllt" Mk. 1, 15, das ist das notwendige Korrelat zu dem Willen, der die Weissagung und das Gesetz „erfüllt". Und weil die alte Offenbarungsgeschichte bei ihrem Schlußstein angelangt ist, so müssen die Schriften, in denen sie sich ihren bleibenden Ausdruck gesucht hat, als ein fertiges, abgeschlossenes Gebilde angesehen worden sein.

Sollte die Septuaginta, wie wir es zwar nicht mit Robertson Smith für wahrscheinlich, doch auch nicht für ausgeschlossen halten, noch zum Anfang der christlichen Zeitrechnung den gleichen Schriftenbestand gehabt haben wie die palästinensische Sammlung,[1]) also das Eindringen der apokryphischen Bücher sich erst in der christlichen Ära vollzogen haben, so könnte man vermuten, daß der alexandrinische Kanon nie, auch nicht zur Zeit Jesu, eine feste Geschlossenheit besessen hätte, und weiter, daß hieraus Rückschlüsse auf den palästinensischen Kanon zu ziehen wären. Nun können wir uns zwar nicht die scharfe Scheidung aneignen, die häufig zwischen palästinensischem und ägyptischem Kanon gemacht wird,[2]) jedoch verschließen wir uns damit keineswegs der Tatsache, daß die Beziehung des ägyptischen Judentums zum Mutterlande eine recht lose war, daß manches, was in der Heimat Norm wurde, nur sehr langsam und allmählich seinen Weg in die Diaspora fand, teilweise gar nicht mehr akzeptiert wurde; die synkretistische Richtung, die sich unter dem Einfluß des griechischen Geistes gebildet hatte

[1]) S. 76, Anm. 2. — [2]) S. 92, Anm. 2.

und über eine entschiedene Antipathie gegen alles Starre und Strenge verfügte, wäre ein besonderer Grund, die lang hingehaltene Verzögerung im Kanonabschluß zu erklären. Aber jene These zwingt gar nicht zu der Vermutung, daß die Grenzen des alexandrinischen Kanons zur Zeit Christi fließende waren. Es ist sehr wohl denkbar, daß erst die junge Christengemeinde in die feste Masse wieder Bewegung gebracht habe. Die Hochschätzung ihrer eigenen Literatur hätte sie mit der Voraussetzung brechen lassen, daß die Zahl der autoritativen Bücher von der Synagoge endgültig festgesetzt sei, die Kenntnis der Schrift nur aus der griechischen Übersetzung einerseits und die griechische Sprache der Apokryphen auf der anderen Seite hätte notwendigerweise eine starke Unsicherheit in der Kanonfrage zur Folge gehabt, die Tatsache endlich, daß große Partien dieser pseudepigraphischen Literatur sich vorzüglich zum messianischen Beweis verwerten ließen, könnte der nachdrücklichste Anlaß zur Abweichung vom alten Kanonprinzip gewesen sein.

Kurzum es bleibt bei dem Ergebnis, zu dem unser Abschnitt geführt hat. Der Kanon Jesu verfügte nicht bloß über die gleichen Schriften wie der unsere, sondern diese Schriften bildeten schon damals eine fest in sich geschlossene Sammlung. Und damit ist ein entscheidendes Kriterium gegen die weitverbreitete Vermutung gewonnen, daß der Abschluß erst in der christlichen Zeit zu suchen sei, etwa gleich nach der Zerstörung von Jerusalem, wie Bleek, Dillmann, Wellhausen wollen,[1]) oder auf der Synode zu Jamnia um 100 n. Chr., wie Budde und König wollen,[2]) oder gar erst in der Mitte des zweiten Jahrhunderts, was von Wildeboer empfohlen wird.[3]) Vielmehr

[1]) Fr. Bleek, Über die Stellung . . . S. 322; A. Dillmann, Über die Bildung . . . S. 490; Fr. Bleek-J. Wellhausen, Einleitung in das Alte Testament. 4. Aufl. Berlin 1878. S. 550 ff.

[2]) K. Budde, Der Kanon . . . S. 61 f.; Ed. König, Kanon und Apokryphen . . . S. 30 f.

[3]) G. Wildeboer, Die Entstehung . . . S. 136.

hat die Kanongeschichte nur mit der anderen Alternative zu rechnen, daß mit Anbruch der christlichen Ära der Kanon fertig gewesen ist. Die nähere Bestimmung seines Abschlusses wird sich in der Richtung zu bewegen haben, die von Hölscher[1]) gewiesen ist, der ihn in den Verlauf des ersten Jahrhunderts v. Chr. setzt, oder von Ryle,[2]) der die Zeit zwischen 160—105 v. Chr. dafür in Anspruch nimmt, oder von Ewald und Strack,[3]) die ihn nach 2. Makk. 2, 14 Judas dem Makkabäer zuweisen.

§ 8. Der Textcharakter.

Verleitet durch die Beobachtung, daß die Septuaginta einen außerordentlich starken Einfluß auf die neutestamentlichen Autoren ausgeübt hat, hat man nicht selten die Ansicht zu begründen versucht, daß auch zwischen der Bibel Jesu und der alexandrinischen Übersetzung eine ausgeprägte Verwandtschaft bestehe. Der Engländer A. Roberts vertritt die These, daß das Griechische die Umgangssprache Jesu und seiner Jünger gewesen sei, und schafft damit ein Fundament, auf dem sich der Gebrauch der griechischen Septuaginta einfach selbstverständlich macht. Wenn er auch meines Wissens mit dieser kühnen Vermutung keine Nachfolger gefunden hat, so sind jedenfalls derer nicht wenige, die vor ihm Ähnliches behauptet haben.[4]) E. Böhl[5]) kon-

[1]) G. Hölscher, Kanonisch . . . S. 35.

[2]) H. E. Ryle, The Canon of the Old Testament. London 1892. S. 143 ff.

[3]) H. Ewald, Geschichte der Ausgänge des Volkes Israel. Göttingen 1868. Bd. VII, S. 484; H. Strack, Artikel „Kanon" in der Prot. Real-Enzykl. . . . S. 748. 750.

[4]) A. Roberts, Greek the Language of Christ and his Apostles. London 1888; weitere Literatur bei E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes . . . Bd. II, S. 40, Anm. 209 und Th. Zahn, Einleitung in das Neue Testament. Leipzig 1900. Bd. I, S. 40.

[5]) E. Böhl, Forschungen nach einer Volksbibel zur Zeit Jesu und deren Zusammenhang mit der Septuaginta-Übersetzung. Wien 1873.

struiert eine aramäische Übersetzung der Septuaginta, die zur Zeit Jesu in Gebrauch gewesen sein soll. Während er so den tatsächlichen Verhältnissen Rechnung trägt, daß in Palästina das Aramäische als Landessprache herrschte, Jesus im semitischen Idiom zu Hause war, für ihn griechische Sprache und griechische Septuaginta fremde Dinge blieben, hat er jenem vermeintlichen Zusammenhang zwischen der palästinensischen Volksbibel und der Septuaginta eine wesentlich glaubhaftere Gestalt gegeben.

Allein so interessant diese Versuche sind, der Fleiß, der darauf verwandt ist, dürfte vergeblich aufgewandt sein. Schon wenn B. Weiß, und dasselbe scheint Swete zu meinen, die Verwandtschaft mit der Septuaginta nur auf die Hand des griechischen Bearbeiters zurückführt,[1]) damit also eine klare Unterscheidung zwischen dem wirklichen Zitat Jesu und der Überlieferung lehrt, dürfte ein Moment betont sein, das zweifellos zur Revision jener Theorien auffordert. Allerdings höher wage ich es nicht einzuschätzen. Die Möglichkeit, daß trotzdem die Urform des Zitates irgendwie eng zur Septuaginta in Beziehung stand, läßt sich so nicht aus der Welt schaffen.
Wirklich ausschlaggebend ist eine andere Beobachtung. Jene auffallende Übereinstimmung mit der Septuaginta, wovon man stets ausging, besteht gar nicht in der Überlieferung der Jesuszitate. Vielmehr leuchtet außerordentlich stark überall ein der Septuaginta fremder Zug hindurch. Es ist neuerdings ein Verdienst Th. Zahn's,[2]) hierauf aufmerksam gemacht zu haben. Um seine These über die Entstehung der synoptischen Evangelien zu erhärten, unternimmt er es, den semitischen Grundcharakter unserer griechischen Evangelien und besonders in den biblischen Zitaten die starken Abweichungen von der Septuaginta weit

---

[1]) B. Weiß, Lehrbuch der Einleitung in das Neue Testament. 3. Aufl. Berlin 1897. S. 505; H. B. Swete, An Introduction . . . S. 393 ff.

[2]) Th. Zahn, Einleitung . . . Bd. II, S. 301 f. 315 ff.

nachdrücklicher zu unterstreichen, als es je geschah. Es ist nicht bloß so, wie man des öfteren seit Bleek[1]) glaubhaft machte, daß nur in den pragmatischen Reflexionen der Evangelisten sich die Zitate prinzipiell von dem Wortlaut der Septuaginta entfernen, auch in den Worten Jesu ist ein ähnlicher Abstand von der Septuaginta zu beobachten. Es darf natürlich hier ganz gleichgültig bleiben, ob die synoptische These Zahns durch diese Beobachtung gesichert dasteht oder nicht, hingegen ist es unsere Aufgabe, für die Worte Jesu jene Andeutungen nachzuprüfen und auszubauen.

Es ist zunächst die Tatsache herauszustellen, daß viele der Lesarten im Neuen Testament und in der Septuaginta, die für die Übereinstimmung zwischen der alten Überlieferung der Jesusworte und der Septuaginta herangezogen werden könnten, deutlich einer nachträglichen Bearbeitung ihren Ursprung verdanken. Wir haben es da mit Bestandteilen zu tun, die für das Urteil über die Zusammenhänge zwischen der ältesten erreichbaren Gestalt der überlieferten Jesusworte und der gleichzeitigen Septuaginta von vornherein auszuscheiden haben.

Hier sind die septuagintafreundlichen Varianten zu nennen, die durch die Abschreiber in die neutestamentlichen Texte hineingebracht sind. Auf sie näher einzugehen, halte ich nach den eindringenden Darstellungen der neutestamentlichen Textgeschichte und den meisterhaften Textausgaben, die dem Forscher zur Verfügung stehen, für überflüssig. Ich binde mich an das Urteil v. Sodens in dem monumentalen Werk, das vor einigen Jahren seinen Abschluß gefunden hat.[2])

Halten wir uns aber an die Urgestalt der neutestament-

[1]) Fr. Bleek, Beiträge zur Evangelienkritik. 1846. S. 57 f.

[2]) H. Frhr. v. Soden, Die Schriften des Neuen Testaments in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt hergestellt auf Grund ihrer Textgeschichte. Göttingen 1902—1913.

lichen Texte, so sind wir in der Lage, noch weitere septuaginta-freundliche Bestandteile zu erkennen, nämlich solche, die schon bei der Abfassung der Evangelien vor der späteren textgeschichtlichen Entwicklung eingedrungen sind. Die Urgestalt der Texte ist ja keineswegs stets identisch mit der Urgestalt der Überlieferung. Bevor die Urgestalt eines neutestamentlichen Textes entstand, hatte die Überlieferung, die darin ihren Niederschlag fand, schon ihre längere Geschichte gehabt. Immer dort aber werden wir die Frage nach solchen jüngeren Formen der Überlieferung aufwerfen müssen, wo synoptische Parallelen das gleiche Zitat bringen, jedoch in der Weise voneinander abweichen, daß die eine Version eine engere Beziehung zur Septuaginta hat. Eine Entscheidung ist nicht schwer zu geben. Da die Entwicklung des Überlieferungsstoffes, soweit sie in den Evangelien vorliegt, sich in der Sphäre des hellenistischen Sprachidioms vollzogen hat, so dürfen wir voraussetzen, daß die Gestaltung der Zitate nicht einen Weg nahm, der von der Septuaginta wegführte, sondern einen, der immer näher zu ihr heranführte. Man wird nicht eine bestehende Verwandtschaft zwischen der griechischen Überlieferung und der Septuaginta beseitigt, sondern umgekehrt das losere Verhältnis fester geknüpft haben. Auch da, wo die septuagintafremde Lesart auf eine andersartige semitische Vorlage weisen könnte oder engeren Anschluß an die vorhandenen verrät, darf sie nicht als das spätere Erzeugnis angesprochen werden. Denn die Kluft zwischen Septuaginta und Urtext, die die nachträgliche Korrektur des Septuagintazitates nach einer semitischen Version veranlaßt haben müßte, ist wohl in der späteren Polemik zwischen Juden und Christen empfunden worden, aber der urchristlichen Zeit unbekannt. Ganz besonders deutlich läßt sich der jüngere Ursprung einer septuagintafreundlichen Lesart aufzeigen, wenn sie die Annäherung an die Septuaginta nur halb

vollzogen hat und im übrigen mit der anderen synoptischen Lesart übereinstimmt. Hier ist der Charakter der Mischlesart unverkennbar. Nur dort, wo die Abweichung zugleich eine stilistische Verfeinerung bedeutet, kann sie als nachträgliche Schöpfung gelten. Unter Anerkennung dieser Ausnahme wird man für die Beurteilung synoptischer Parallelen, wie wir sie vor uns haben, den Grundsatz aufstellen dürfen, daß in der Regel die Lesart den Vorzug verdient, die der Septuaginta fremder gegenübersteht.

Demgemäß scheiden folgende Lesarten für uns aus.

Zunächst: Mk. 10, 7 *προσκολληθήσεται πρὸς τὴν γυναῖκα* (= 𝔊 [außer Ay v(mg) *προσκολληθήσεται τῇ γυναικί*])[1] × Mt. 19, 5 *κολληθήσεται τῇ γυναικί.* — Lk. 13, 27 *ἀπόστητε* (= 𝔊) × Mt. 7, 23 *ἀποχωρεῖτε.* — Mk. 12, 36 Lk. 20, 43 *ὑποπόδιον* (= 𝔊) × Mt. 22, 44 *ὑποκάτω.*

Ferner die septuagintafreundlichen Lesarten, deren Parallelen auf eine andersartige semitische Vorlage weisen könnten oder engeren Anschluß an die vorhandenen verraten: Mk. 7, 10 *σου* hinter *πατέρα* und *μητέρα* (= 𝔊, 𝔐 ך in אביך und אמך, 𝔗 ך in אבוך und אימך) × Mt. 15, 4 om. *σου.* — Mk. 14, 27 *τὰ πρόβατα* (= 𝔊, 𝔐 הצאן [𝔗 שׁילטוניא]) × Mt. 26, 31 *τὰ πρόβατα τῆς ποίμνης.* — Lk. 13, 27 *πάντες* (= 𝔊, 𝔐 כל, 𝔗 כל) × Mt. 7, 23 om. *πάντες.* — Lk. 7, 27 *ἰδού* (= 𝔊 [Bא])[2] × Mt. 11, 10 *ἰδοὺ ἐγώ*, wobei Mt. buchstäblicher an 𝔐 הנני resp. 𝔗 הא אנא angeschlossen ist. — Mt. 22, 32 *ἐγώ εἰμι* (= 𝔊) × Mk. 12, 26 *ἐγώ,*[3]) wobei Mk. buchstäblicher an

---

[1]) 𝔑𝔗 = Neues Testament; 𝔊 = Septuaginta; 𝔐 = masoretischer Text; 𝔗 = Targum; + = plus; om. = omittit. Sigla der Septuagintahandschriften: für den Pentateuch nach A. E. Brooke and N. Mc Lean, The Old Testament in Greek. Cambridge 1906, 1909, 1911; für die übrigen Bücher nach H. B. Swete, The Old Testament in Greek. Cambridge 1887.

[2]) Weshalb hier und in ähnlichen Fällen die im Text genannte Septuagintavariante bevorzugt, s. S. 114 ff.

[3]) Lukas kommt als Zeuge nicht in Betracht, weil er das Zitat in indirekte Rede umgewandelt hat, also weder *ἐγώ* noch *εἰμί* bringt.

M אנכי resp. T אנא angeschlossen ist. — Mk. 12, 30 + *καί* vor *ἀγαπήσεις* (= G, M ו, T ו) × Mt. 22, 37 Lk. 10, 27 om. *καί*. — Mk. 12, 30 *ἐξ* in den adverbialen Bestimmungen (= G), Lk. 10, 27 *ἐξ* in der ersten × Mt. 22, 37 *ἐν* in den adverbialen Bestimmungen, Lk. 10, 27 *ἐν* in den drei übrigen, wobei die letzte Lesart buchstäblicher an M ב resp. T ב angeschlossen ist.

Als Mischlesarten geben sich zu erkennen: Mk. 10, 7 *αὐτοῦ* hinter *πατέρα*, om. *αὐτοῦ* hinter *μητέρα* (G *αὐτοῦ* hinter *πατέρα* und *μητέρα*, M suff. in אביו und אמו, T suff. in אבוהי und אמיה) × Mt. 19. 15 om. beide *αὐτοῦ*.[1]) — Lk. 4, 10 *τοῦ διαφυλάξαι σε* (G *τοῦ διαφυλάξαι σε ἐν πάσαις* [om. B א] *ταῖς ὁδοῖς σου*, M לשמרך בכל־דרכיך, T למטרינך בכל אורחתך) × Mt. 4, 6 om. — Lk. 9, 35 *αὐτοῦ ἀκούετε*, falls von G *αὐτοῦ ἀκούσεσθε* beeinflußt, was allerdings wahrscheinlich, (M אליו תשמעון, T מיניה תקבלון) × Mt. 17, 5 Mk. 9, 7 *ἀκούετε αὐτοῦ*. — Lk. 18, 20 *μὴ μοιχεύσῃς, μὴ φονεύσῃς* (G in Ex. 20, 13—15 [B o n j fir qu C^m] *οὐ μοιχεύσεις, οὐ κλέψεις, οὐ φονεύσεις*, in Dt. 5, 17 f. [B N bw dnpta$_2$ g u A$B^{lpv}C^c$E] *οὐ μοιχεύσεις, οὐ φονεύσεις*) × Mt. 19, 18 *οὐ φονεύσεις, οὐ μοιχεύσεις*, Mk. 10, 19 *μὴ φονεύσῃς, μὴ μοιχεύσῃς* (M לא תרצח לא תנאף, T לא תיקטול נפש לא תגוף). — Mk. 10, 19 Lk. 18, 20 *σου* hinter *πατέρα*, om. *σου* hinter *μητέρα* (G *σου* hinter *πατέρα* und *μητέρα*, M suff. in אביך und אמך, T suff. in אבוך und אימך) × Mt. 19, 19 om. beide *σου*.[2]) — Mk. 12, 26 Lk. 20, 37 *ὁ* vor *θεὸς Ἀβραάμ*, om. *ὁ* vor *θεὸς Ἰσαάκ* und *θεὸς Ἰακώβ* (G om. die drei *ὁ*)

[1]) Wollte man in G die Markus entsprechende Lesart der Minuskeln m bw h für die Vorlage des Markus halten, so würde hiervon die Priorität der septuagintafremden Matthäuslesart nicht berührt.

[2]) Wollte man in G die Mk. Lk. entsprechende Lesart der Handschriften B*AF^b? l i* in Ex. 20, 12, der Minuskel q in Dt. 5, 16 für die Vorlage von Mk. Lk. halten, so bliebe auch hier die Priorität der septuagintafremden Matthäuslesart völlig unberührt.

× Mt. 22, 32 ὁ in den drei Gliedern (beide Lesarten = M אֱלֹהֵי אַבְרָהָם, אֱלֹהֵי יִצְחָק, אֱלֹהֵי יַעֲקֹב, T אֱלָהֵיהּ דְאַבְרָהָם, אֱלָהֵיהּ דְיִצְחָק, אֱלָהֵיהּ דְיַעֲקֹב). — Endlich dürfte Mk. 11, 17 + *πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν* (= G M T) × Mt. 21, 13 Lk. 19, 46 om. zurückzutreten haben. Zwar erhalten wir dadurch in Mt. Lk. keinen Gegensatz gegen G; das Zitat scheint sich hier einfach nicht mehr auf diese Wendung erstreckt zu haben. Aber immerhin ist die Markuslesart als Annäherung an G zu beurteilen und darum genau so zu werten wie die übrigen. Der sekundäre Charakter des Markuszusatzes gibt sich auch darin zu erkennen, daß nunmehr der eigentliche Zweck des Zitats durch einen Nebengedanken abgeschwächt ist.[1])

Hingegen halte ich folgende Abweichungen von der Septuaginta für stilistische Korrekturen der Evangelisten: Mk. 7, 6 *οὗτος ὁ λαός* × Mt. 15, 8 *ὁ λαὸς οὗτος* (= G; beide Lesarten = M הָעָם הַזֶּה, T עַמָּא הָדֵין. — Mk. 14, 27 *τὰ πρόβατα διασκορπισθήσονται* × Mt. 26, 31 *διασκορπισθήσονται τὰ πρόβατα* (G *ἐκσπάσατε* und Varianten *τὰ πρόβατα*, M תְּפוּצֶין הַצֹּאן, T יִתְבַּדְּרוּן שִׁלְטוֹנַיָּא). Dadurch sind die beiden Gegenstände, über die die Aussagen gemacht werden, nebeneinandergerückt, zudem ist die Wortfolge chiastisch geordnet. — Lk. 4, 8 *προσκυνήσεις κύριον τὸν θεόν σου* × Mt. 4, 10 *κύριον τὸν θεόν σου προσκυνήσεις* (G *κύριον τὸν θεόν σου φοβηθήσῃ*, M אֶת־יְהוָה אֱלֹהֶיךָ תִּירָא, T יָת יְיָ אֱלָהָךְ תִּדְחַל). Die Voranstellung von *προσκυνήσεις* ist anders zu beurteilen als die von *ἀκούετε* in Mt. 17, 5 Mk. 9, 7. Hier gibt die Voranstellung dem Verbum den Ton und entspricht damit treffend dem Zusammen-

---

[1]) Die Unterscheidung zwischen dem Weibervorhof, wo die Heiden beten, und dem Tempel, wo Israel in erster Linie opfert (B. Weiß, Die Evangelien des Mark. u. Luk. . . . S. 178. 596; Die Quellen des Lukasevangeliums . . . S. 212 Anm.) könnte allerdings *πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν* zu einer völlig nebensächlichen Ortsangabe herabdrücken, hat aber an Jes. 56, 7 keinen Halt.

hang.[1]) Dort gibt die Voranstellung dem Verbum nicht den Ton,[2]) sie würde sonst dem Zusammenhang gänzlich widerstreben, sie entspringt wohl dem stilistischen Bedürfen, den Nachdruck, der auf *κύριον τὸν θεόν σου* und *αὐτῷ μόνῳ* liegt, durch Nebeneinanderstellung dieser Wendungen zu verstärken. — Lk. 13, 27 *ἐργάται ἀδικίας* × Mt. 7, 23 *οἱ ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν* (= 𝔊; 𝔐 פֹּעֲלֵי אָוֶן, 𝔗 עָבְדֵי שְׁקַר). — Mk. 10, 19 Lk. 18, 20 *μή* mit 2. sing. conj. aor. × Mt. 19, 18 *οὐ* mit 2. sing. ind. fut. (= 𝔊; 𝔐 לֹא mit 2. sing. imperf., 𝔗 לֹא mit 2. sing. imperf.). — Lk. 19, 46 om. *κληθήσεται*, wofür *καὶ ἔσται* am Anfang des Zitates × Mt. 21, 13 Mk. 11, 17 *κληθήσεται* (= 𝔊 𝔐 𝔗). Lukas will den in *κληθήσεται* liegenden Gedanken deutlicher herausarbeiten, daß der Tempel wirklich ein Bethaus sein, nicht etwa nur so genannt werden soll. — In diesem Zusammenhang ist auch auf den sekundären Charakter von Mt. 17, 5 *ἐν ᾧ εὐδόκησα* × Mk. 9, 7 Lk. 9, 35 om. aufmerksam zu machen. Zwar erzielen wir durch diese Beurteilung keine mit 𝔊 übereinstimmende Lesart; gehört doch diese Wendung einer anderen alttestamentlichen Stelle als der zitierten an. Aber wir schalten eine Lesart als junge Zutat aus, die sich gegenüber dem Septuagintatext der betreffenden Stelle als fremd erweisen würde. Wir haben es lediglich mit einer Einwirkung von Mt. 3, 17 Mk. 1, 11 Lk. 3, 22 auf unser Zitat zu tun. — Ähnliches gilt von Mk. 10, 19 + *μὴ ἀποστερήσῃς* × Mt. 19, 18 Lk. 18, 20. Durch Beseitigung des Zusatzes erhalten wir keine Übereinstimmung mit 𝔊; wird doch das Zitat nur auf eine kürzere Gestalt gebracht. Aber wir stellen eine Lesart zurück, die gegenüber der Septuaginta selbständig ist. Der Zusatz scheint seinen Ursprung dem Wunsch zu verdanken, auch das zehnte Wort neben den übrigen Geboten

---

[1]) B. Weiß, Das Matthäus-Evangelium . . . zu d. St.

[2]) Gegen B. Weiß, Die Evangelien des Mark. u. Luk. . . . zu d. St.

der zweiten Tafel angedeutet zu sehen.[1]) — Ebenfalls ist in diesem Zusammenhang der spätere Ursprung von Lk. 4, 4 om. *ἀλλ' ἐπὶ παντὶ ῥήματι ἐκπορευομένῳ διὰ στόματος θεοῦ* × Mt. 4, 4 (= 𝔊 *ἀλλ' ἐπὶ παντὶ ῥήματι τῷ* [om. Ay F* Θ acmob$_2$ bw dhn j fi] *ἐκπορευομένῳ διὰ στόματος θεοῦ*, 𝔐 כי על־כל־מוצא פי־יהוה, 𝔗 ארי על כל אפקות מימר מן קדם יי) zu begründen. Zwar beseitigen wir damit keine 𝔊 entgegengesetzte Lesart; wir haben es ja nur mit einer Verkürzung des Zitates zu tun. Aber auf der anderen Seite soll doch nicht verkannt werden, daß die Annäherung an 𝔊, die in Mt. zweifellos vorliegt, älter als die lukanische Auslassung ist. Das rein negative *οὐκ ἐπ' ἄρτῳ μόνῳ ζήσεται ὁ ἄνθρωπος* ist farblos und entbehrt des Kernpunktes, auf den es bei der Zurückweisung des Versuchers ankam. Die Ursache für die Auslassung dürfte folgende gewesen sein. Lukas sah, daß Jesus es ablehnte, eigenmächtig kraft seiner Wundergabe sein täglich Brot zu schaffen, aber nicht auf die irdische Nahrung überhaupt verzichtete. Ihn hungerte ja (Mt. 4, 2 Lk. 4, 2), und dieser Hunger wird nicht als Eingebung des Versuchers hingestellt. Zudem handelt es sich in dem Kontext der alttestamentlichen Stelle nur um den einen Gegensatz, Ernährung durch die Speise, die der Mensch sich selbst schafft, das Brot, und Ernährung durch die Speise, die von Gott gewirkt wird, das Manna. Diesem Gegensatz schien nun aber das überlieferte Zitat um des *ῥήματι* willen durchaus nicht zu entsprechen. Hier schien es sich vielmehr deutlich um einen anderen Gegensatz zu handeln,

---

[1]) H. A. W. Meyer, Die Evangelien d. Mark. u. Luk. Göttingen 1867, zu d. St.

H. J. Holtzmann, Synoptiker . . . S. 218 identifiziert *μὴ ἀποστερήσῃς* mit Ex. 21, 10 Lev. 19, 13 Dt. 24, 14, beurteilt aber seine Stellung in der synoptischen Überlieferung wie oben.

B. Weiß, Die Evangelien des Mark. u. Luk. . . . zu d. St., legt *μὴ ἀποστερήσῃς* aus wie oben, hält es aber (in der Anm.) für primär.

Ernährung durch Brot einerseits und völlige Speiseenthaltung andrerseits, so daß die Beschäftigung mit dem Wort der ausreichende Ersatz der fehlenden Speise gewesen wäre. Unter diesen Umständen drängte alles darauf hin, den überlieferten Text umzugestalten. — Auch in Lk. 20, 17 om. *καὶ ἔστιν θαυμαστὴ ἐν ὀφθαλμοῖς ἡμῶν* handelt es sich nur um eine Verkürzung des mit G übereinstimmenden Zitates Mt. 21, 42 Mk. 12, 11 = Ps. 118, 22 f. durch Lukas.

Doch nicht bloß hat die Septuaginta in der Textgeschichte der synoptischen Evangelien sowie bei der letzten Gestaltung des urchristlichen Traditionsstoffes einen starken Einfluß ausgeübt, sondern umgekehrt hat auch das Neue Testament bei den Rezensionsarbeiten an der Septuaginta eine Rolle gespielt und in den Septuagintatexten eine Oberschicht hinterlassen, die ebenfalls vor der Lösung unserer eigentlichen Aufgabe, so gut es geht, abgetragen werden muß.

Hier sind zunächst die Sonderlesarten des Kodex A zu nennen. Die Abhängigkeit vom Neuen Testament wird da, wo A allein in Frage kommt, allerseits zugestanden.[1]) Es scheiden somit aus: Ex. 3, 6 *ὁ* vor *θεὸς Ἀβραάμ*, om. *ὁ* vor *θεὸς Ἰσαάκ* und *θεὸς Ιακώβ* (= Mk. 12, 26 Lk. 20, 37) × regelmäßiges *ὁ* [= Mt. 22, 32] resp. regelmäßige Auslassung. — Ex. 20, 16 Auslassung der Verheißung zum vierten Gebot (= Mt. 19, 19 Mk. 10, 19 Lk. 18, 20). — Dt. 6, 13 (Ao), Dt. 10, 20 (A) *προσκυνήσεις* (= Mt. 4, 10 Lk. 4, 8) × *φοβηθήσῃ*. — Hos. 10, 8 *πέσετε ἐφ' ἡμᾶς . . . καλύψατε ἡμᾶς* (= Lk. 23, 30) × *καλύψατε ἡμᾶς . . . πέσατε ἐφ' ἡμᾶς*. — Sach. 13, 7 *τὰ πρόβατα τῆς ποίμνης* (= Mt. 26, 31) × *τὰ πρόβατα* [= Mk. 14, 27]. — Jes. 66, 24 *τελευτᾷ* (= Mk. 9, 48) × *τελευτήσει*. — Auch die Variante Gen. 2, 24

[1]) Auch O. Procksch, Studien zur Geschichte der Septuaginta, die Propheten. Leipzig 1910. S. 97.

(Ay v^mg^) *τῇ γυναικί* (= Mt. 19, 5) × *πρὸς τὴν γυναῖκα* [= Mk. 10, 7] ist hier noch anzureihen, die sich ohnehin durch ihre Verbindung mit einem *προσκολληθήσεται* als Mischlesart aus *προσκολληθήσεται πρὸς τὴν γυναῖκα* (in den übrigen G-Handschriften und Mk.) und *κολληθήσεται τῇ γυναικί* (in Mt.) zu erkennen gibt.

Eine Lesart, die von sämtlichen G-Handschriften geboten wird und dennoch als nachchristliche Interpolation zu gelten hat, liegt Dt. 19, 15 in *πᾶν ῥῆμα* (= Mt. 18, 16) vor. Der Asteriskus in M belehrt, daß *ῥῆμα* eine origenistische Zutat ist.

An Bearbeitung nach NT. haben wir ferner bei solchen NT. parallelen G-Varianten zu denken, die zugleich mit M übereinstimmen, während die entsprechenden Varianten zu M im Gegensatz stehn. Hierbei teilt natürlich NT. die Urheberschaft an den G-Varianten mit M. Aber die Varianten gehören unter allen Umständen in die christliche Zeit. Wollten wir nämlich den Fall setzen, daß sie der vorchristlichen Septuagintaentwicklung angehörten, so stünden dem schwierige Bedenken im Wege. Wir könnten annehmen, daß die abweichenden Varianten ursprünglich wären und erst ein späterer, doch noch vorchristlicher Bearbeiter die Annäherung an den hebräischen Text vollzogen hätte. Es hätten dann nicht die gewaltigen Rezensionen des dritten und vierten Jahrhunderts n. Chr. zum ersten Mal den Ausgleich mit M angestrebt, sondern ein ähnlicher Versuch wäre schon einmal bald nach der Entstehung der Septuaginta gemacht worden. Indessen wissen wir, daß man damals von einer Spannung zwischen Übersetzung und Urtext keine Ahnung hatte. Mit Justinus Martyr stehen wir in der Epoche, da man sie zu empfinden beginnt. Pseudoaristeas und Philo zollen den inspirierten Übersetzern überschwenglichstes Lob. Oder wir könnten annehmen, daß die ursprüngliche Lesart die wäre, die mit M harmoniert, während die von M differierende Lesart den Händen

des Bearbeiters entstammte. Dann sehen wir uns der Frage gegenüber, ob solche durchgreifenden Änderungen in jener Zeit denkbar sind. Berücksichtigen wir die erwähnte Verehrung der griechischen Übersetzung, so wird der Annahme nichts im Wege stehen, daß absichtslose Schreibfehler in Hülle und Fülle untergelaufen, vielleicht auch einzelne stilistische Verfeinerungen vorgenommen sind, doch es erscheint ausgeschlossen, daß eine bewußt den Gedanken berührende Umgestaltung stattgefunden hat.

Demgemäß sind folgende Septuagintalesarten auf neutestamentlichen Einfluß zurückzuführen: Ex. 20, 12 ff. Ay F M ackmxb$_2$ bw dhlpta$_2$ e svz ABCS, Dt. 5, 16 f. Ay F Mackmoxb$_2$ hl ej fir q svz B^{w}L *οὐ φονεύσεις, οὐ μοιχεύσεις* (= Mt. 5, 21. 27, Mt. 19, 18 Mk. 10, 19 = M לא תרצח לא תנאף) × Ex. B o n j fir qu C^{m} *οὐ μοιχεύσεις, οὐ κλέψεις, οὐ φονεύσεις,* Dt. B N bw dnpta$_2$ g u AB^{lvp}C^{c}E *οὐ μοιχεύσεις, οὐ φονεύσεις* [= Lk. 18, 20], wie denn auch diese zweite Reihenfolge durch Röm. 13, 9 Jak. 2, 11 für die Septuaginta der Urchristenheit bezeugt ist. — Dt. 19, 15 m bw dn f *ἤ* (= Mt. 18, 16 = M או) × BAFMN*Θ* ackoxb$_2$ lpta$_2$ egj fir q svz ABCL *καί*. — Hos. 6, 6 AQ* I II[1]) *ἔλεος θέλω καὶ οὐ θυσίαν* (= Mt. 9, 13 = M חסד חפצתי ולא־זבח) × BQ^{a} *ἔλεος θέλω ἢ θυσίαν*. — Sach. 13, 7 ℵ$^{c.b.}$ AQV*Γ* I II III *τὸν ποιμένα* (= Mt. 26, 31 Mk. 14, 27 = M את־הרעה) × Bℵ* *τοὺς ποιμένας*. — Sach. 13, 7 A *διασκορπισθήσονται*, ℵ$^{c.a.}$ *διασκορπισθήτω*, ℵ$^{c.b.}$*Γ* *διασκορπισθήτωσαν* (Mt. 26, 31 Mk. 14, 27 *διασκορπισθήσονται*, M תפוצין) × Bℵ*Q (pr *διασκορπισθήσονται* [-*θήτωσαν* Q^{a}]) *ἐκσπάσατε* (bestenfalls = תפיצון, wenn nicht überhaupt eine andere Wurzel zugrunde liegt.[2]) Ähnlich scheinen mir zwei

---

[1]) Mit I sind von O. Procksch, Studien ... S. 5 die hexaplarischen Minuskeln, mit II auf S. 17 der Kreis um die Minuskel p = 106, mit III auf S. 31 der Kreis um die (auch von Brooke und Mc Lean kollationierte) Minuskel 130 für die Propheten bezeichnet.

[2]) So E. Hatch und H. A. Redpath, A Concordance ... Bd. I, S. 441^{b}.

Varianten beurteilt werden zu müssen, die ebenfalls eine engere Beziehung zum hebräischen Text haben, deren Parallelen jedoch nicht von M abweichen, sondern nur weniger buchstäblich sich anschließen: Dt. 6, 5 E ἐν vor den drei adverbialen Bestimmungen (= Mt. 22, 37 = M ב) × rell ἐξ [Mk. 12, 30 {× Lk. 10, 27}]. An eine Umbildung der freieren in die streng wörtliche Lesart kann natürlich auch hier für die vorchristliche Septuaginta nicht gedacht werden. Daß aber umgekehrt E's ἐν den ursprünglichen Septuagintatext darstelle, ist schon darum abzulehnen, weil in der analogen Stelle, in der ein ב אהב wiederzugeben war, die jedoch von NT. nicht zitiert ist, 13, 4, E nicht ἐν, sondern wie die übrigen Handschriften ἐξ liest.[1] — Mal. 3, 1 ℵ^c.(b vid) AQΓ II III ἰδοὺ ἐγώ (= Mt. 11, 10 = M הנני) × Bℵ* I ἰδού [= Lk. 7, 27]; das Verbum folgt in 1. sing. Daß dem ungriechischen Ausdruck eine erträglichere Gestalt gegeben sein soll, scheitert daran, daß in den analogen, nicht von NT. zitierten Stellen Mal. 2, 3; 3, 23 die Tilgung des Pronomens unterblieben ist.

Weiter gehören zwei Septuagintavarianten der christlichen Zeit an, die zu M im Gegensatz stehen: Ex. 21, 16 b' πατέρα ἢ μητέρα (= Mt. 15, 4^b Mk. 7, 10^b)× BAFM ackmoxb$_2$ hlta$_2$ j ir qu vz ABCE^{cp}LS πατέρα αὐτοῦ ἢ μητέρα αὐτοῦ (= M אביו ואמו). b' bietet an dieser Stelle auch das späte θανάτῳ τελευτάτω.[2] — Dt. 6, 13 Ay F$^{a\ mg}$ N bw c dnpt egj fi$^{a?}$r q^b svz A-ed BCEL, Dt. 10, 20 AΘ dpt e fi$^{a?}$r svz EL

---

[1]) In Verbindung mit anderen Wendungen gibt E 4, 29; 10, 12; 11, 3; 26, 16; 30, 2. 10 allerdings ב durch ἐν wieder, obgleich hier keine neutestamentliche Parallele in Frage kommt. Man kann darum auch für 6, 5 an bloße Abhängigkeit vom hebräischen Text denken. Nur muß diese schon wegen des oben erwähnten ἐξ in 13, 4 sekundärer Art sein, wie denn die sekundäre Einverleibung einer hebräischen Vorlage in die äthiopische Übersetzung des längeren beobachtet ist. Vgl. F. Prätorius, Artikel „Äthiopische Bibelübersetzungen" in der Pr. R.-Enzykl. . . . Bd. III, S. 88 f.

[2]) S. 119.

+ *μόνῳ* = Mt. 4, 6 Lk. 4, 8) × Dt. 6, 13 BF*M akmoxb$_2$ hla$_2$d$_2$ i* q*u A-codd P, Dt. 10, 20 BFGMN ackmoxb$_2$ bw hlna$_2$ g i* qu ABP om. *μόνῳ* (= M). Der Zusatz des *μόνῳ* kann weder einem vorchristlichen Redaktor noch dem griechischen Übersetzer angehören. In der alttestamentlichen Stelle handelt es sich gar nicht um den Gegensatz von anderen Göttern oder dem Teufel auf der einen und Gott allein auf der anderen Seite. Der Nachdruck liegt nicht auf dem Objekt, sondern auf dem Verbum; darum die Häufung: fürchten, verehren, anhangen, bei seinem Namen schwören. Zudem wäre das *μόνος* in das erste oder letzte Glied gestellt, vielleicht in alle zugleich, sicherlich nicht in das zweite allein.[1])

Zwei Lesarten, die M nicht fremd, aber frei gegenüberstehen, sind ebenfalls unter dem Einfluß von NT. entstanden: Dt. 6, 5 BM(mg) *b*(mg) na$_2$d$_2$ g f v(mg)z(mg) B^{wp} *ἐξ ὅλης τῆς διανοίας σου*, B^{lv} C *ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς διανοίας σου*, i *ἐξ ὅλης τῆς διανοίας σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου*, c dlpt *ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου . . . καὶ ἐξ ὅλης τῆς διανοίας σου* (= Mt. 22, 37 [*ἐν* . . .] Mk. 12, 30 Lk. 10, 27 [*ἐν* im letzten Glied]) × Ay F M(txt) N akmxb$_2$ *b*'b(txt)w h ej r u v(txt)z(txt) AE(*ἐν* . . .)LP *ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου* (= M בכל־לבבך). NT. hat seinen Text nicht einer vorchristlichen c dlpt-Variante entnommen. Mt. verrät mit seinem hebraisierenden *ἐν*, daß er gegenüber Mk. und Lk. ursprünglich und von G unabhängig ist. Dazu haben sich dpt, wie wir unten sehen werden, durch ihr *ἐξ ὅλης τῆς ἰσχύος σου* zur Genüge als Arbeit nach NT. charakterisiert.[2]) Gegen eine Beziehung zu B^{lv}C oder i spricht wieder das Argument

---

[1]) Beide Gesichtspunkte, vor allen Dingen der zweite widerstreiten der Vermutung, daß Dt. 6, 14 אחרי אלהים אחרים eine irrtümliche Auffassung von Dt. 6, 13 veranlaßt haben könnte.

[2]) S. 119 f.

aus Mt. sowie die abweichende Stellung; sie scheinen auch nur den Weg zu bezeichnen, der von dpt zu BM(mg) usw. führte. Die Lesart dieser Handschriften gehörte aber ebensowenig der vorchristlichen Septuaginta an. Die parallelen Stellen Dt. 4, 29; 10, 12; 11, 13; 13, 3; 26, 16; 30, 2. 6. 10 belehren, daß *ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου* die Wendung des Übersetzers war, und daß sie nie, ausgenommen Dt. 30, 6 h, in *ἐξ ὅλης τῆς διανοίας σου* abgewandelt ist. Gegen eine Benutzung durch NT. wäre auch diesmal die Beobachtung, die wir an Mt. anschlossen, zu wiederholen. — Dt. 19, 15 m bw dn (beide + *μαρτύρων*) f A(+ *μαρτύρων*) *τριῶν* (= Mt. 18, 16) × BAFMNΘ ackoxb$_2$ lpta$_2$ egj fir q svz BEL *ἐπὶ στόματος τριῶν μαρτύρων* (= M על־פי שלשה־עדים). Dieselben Handschriften m bw dn f boten, wie wir oben feststellten, in dem vorangehenden *ἤ* × *καί* die christliche Lesart.[1]) Die Abhängigkeit von NT. verrät sich auch darin, daß in dem ähnlich gebauten, aber von NT. nicht zitierten Wort Dt. 17, 6 die Glättung des Ausdrucks unterblieben ist.

Von den Varianten, die sich mit ihren Parallelen gleichartig zu M verhalten, scheiden aus: Ex. 21, 16 Ay FM acb$_2$ bw dhnpt *θανάτῳ τελευτάτω* (= Mt. 15, 4 Mk. 7, 10) × B km (beide *θαν. τελ.*) ox g fi (-*σῃ*) r (*θαν. τελ.*) qu ACS *τελευτήσει θανάτῳ*. Die Wiedergabe des Jussivs mit dem Futurum ist zweifellos älter als die mit dem Imperativ. Die Abwandlung des Futurums in den Imperativ dürfte aber schwerlich vor NT. stattgefunden haben, da in der von NT. nicht zitierten Stelle Ex. 19, 12 die parallele Wendung *θανάτῳ τελευτήσει* völlig unberührt geblieben ist, wie z. B. auch die Futura der Dekaloge von den Handschriften unverändert gebracht werden. In 21, 17 scheint fi$^{a?}$ *θανάτῳ τελευτήσει* aus V. 16 eingekommen zu sein. — Dt. 6, 5 dhn (beide + *καὶ ἐξ ὅλης τῆς δυνάμεώς σου*) pt E

[1]) S. 116.

(ἐν . . .) ἐξ ὅλης τῆς ἰσχύος σου × Ay BFMN ackmoxb$_2$ bw la$_2$d$_2$ egj fir qu svz ABC^{c}LP ἐξ ὅλης τῆς δυνάμεώς σου. Soweit ich sehe, gibt es ein Schwanken der Handschriften, ob ἰσχύς oder δύναμις, nur noch Ex. 9, 16; dies Wort ist aber Röm. 9, 17 zitiert. Sonst läßt sich nirgends ein Austausch von ἰσχύς und δύναμις belegen.[1]) — Dt. 19, 15 f σταθῇ (= Mt. 18, 16) × rell σταθήσεται resp. στήσεται. Der f-Text hatte sich uns in diesem Vers schon zweimal als christliche Arbeit erwiesen.[2]) — Jes. 61, 1 Bℵ$^{c. a. c. b.}$ AQ* I II πτωχοῖς (= Lk. 4, 18) × ℵ*Q^{mg} ταπεινοῖς. Allerdings bieten zur Wiedergabe von ערער Ps. 101, 17 und דל Jes. Sir. 13, 21 die Handschriften sowohl πτωχός wie ταπεινός. Indessen ist sonst die Überlieferung durchaus einheitlich. Speziell ענו ist gleich πτωχός Jes. 29, 19 Am. 8, 4 (Ket.) Ps. 68, 32 Prov. 14, 21 (Q), gleich ταπεινός Jes. 11, 4; 32, 7 (Ket.) Am. 2, 7 Zeph. 2, 3. — Vermutlich auch Ex. 3, 6 y ac *b*w pa$_2$d$_2$ ej qu svz + ὁ vor θεὸς Ἀβραάμ, θεὸς Ἰακώβ, θεὸς Ἰσαάκ (= Mt. 22, 32 [× Mk. 12, 26 Lk. 20, 37 nur vor θεὸς Ἀβραάμ]) × BFM koxb$_2$ dhlt om. ὁ.

Hingegen dürften trotz der Übereinstimmung mit NT. alt sein: Ex. 21, 16 ἤ vor μητέρα (= Mt. 15, 4^b Mk. 7, 10^b) × E^c καί (= M ו). Auch V. 15, wo keine neutestamentliche Parallele vorliegt, hat E nach M ἤ in καί verbessert. — Jes. 61, 1 om. κύριος hinter οὗ εἵνεκεν (= Lk. 4, 18) × Q^{mg} + κύριος (= M יהוה). Der Asterisk deutet die Randlesart des Marchalianus als hexaplarische Zutat an.[3])

[1]) An ein Einwirken von 2. Reg. 23, 25 ἐν ὅλῃ ἰσχύι αὐτοῦ ist nicht zu denken. Es wäre bei der außerordentlichen Bevorzugung der Thora in der Synagoge (vgl. S. 208) nicht die Thorastelle nach der Prophetenstelle, sondern umgekehrt die Prophetenstelle nach der Thorastelle geändert worden, ferner nicht die sedes nach dem anspielenden Wort, sondern das anspielende Wort nach der sedes.

[2]) S. 116. 119.

[3]) O. Procksch hat in seinen Studien zur Geschichte der Septuaginta

Nunmehr können wir an unsere eigentliche Aufgabe herantreten, nämlich untersuchen, ob wirklich die älteste Überlieferung der Herrenworte solche enge Verwandtschaft mit der Septuaginta vor den christlichen Rezensionen verrät, daß man darauf die Vermutung aufbauen darf, die Bibel Jesu und die Septuaginta seien irgendwie zu identifizieren.

Was den Gang dieser Untersuchung anlangt, so tragen wir dem Umstand Rechnung, daß sich trotz des verschiedenartigsten

---

in den Propheten (S. 89—98) die Ansicht vertreten, daß der Typus AQ II nicht von NT. her beeinflußt, sondern umgekehrt dieses von jenem abhängig sei. Von dieser Behauptung sind natürlich die Parallelen AQ II's zum Jesuswort mit umfaßt, die wir oben neben anderen für nachchristlich erklärten. Was kann die genannte Ansicht für sich geltend manchen? Procksch macht S. 97 auf eine Beobachtung aufmerksam, die die andere Möglichkeit von vornherein ausschließen soll. Der neutestamentliche Text könne nicht erst in AQ II eingeströmt sein, denn es bestehe durchaus nicht überall Einklang zwischen NT. und AQ II. Zuweilen hätten die neutestamentlichen Zitate ihre Parallelen in einem anderen Septuagintatypus (B ℵ I), zuweilen überhaupt in keinem. Ich sehe nicht ein, weshalb dieses Argument nicht auch gegen die erste Möglichkeit erwogen ist. Denn soll der Abstand, der trotz aller Verwandtschaft bleibt, ein entscheidendes Kriterium sein, so spricht er gegen das eine wie das andere Abhängigkeitsverhältnis, sowohl dagegen, daß AQ II von NT., als auch dagegen, daß NT. von AQ II beeinflußt ist. In Wirklichkeit gegen keins von beiden. Ich illustriere dies an der angefochtenen Möglichkeit. Wir haben gerade damit zu rechnen, daß die Handschriften A, Q und II nicht unmittelbare Abschriften aus jenem revidierten Archetyp sind, daß vielmehr zwischen jener Revision und diesen Endpunkten ein weiter Weg liegt, auf dem vieles verloren, manches an andere Hauptgruppen abgegeben werden mußte. Wir wissen ferner nicht, in welcher Weise die hypothetische Grundschrift korrigiert worden ist, ob nur nach der Erinnerung an NT., ob nur am Rand, ob nach einem neutestamentlichen Kodex, der selbst schon zum großen Teil mit der Septuaginta ausgeglichen war und nicht mehr über alle originalen Lesarten NT.'s verfügte usw. Man könnte zugunsten der Ursprünglichkeit von AQ II auf die Tatsache hinweisen, daß außerhalb des Vergleichs mit NT. AQ II einen durchaus originalen Text, ja nach Procksch (Studien . . . S. 88) einen originaleren als B ℵ I haben. Fordere dies nicht, an die Güte der Lesarten von AQ II auch dort zu glauben, wo sie mit NT. zusammenstimmen? Man hat erkannt, daß A weitaus am besten das vorhexaplarische Gut der Gruppe AQ II erhalten hat (O. Procksch, Studien . . . S. 54 ff. 88. 98). Dennoch wird allgemein dort,

Verhältnisses, in dem die Zitate Jesu zur Septuaginta stehen, bestimmte Typen erkennen lassen. Wir werden demgemäß nicht jede Stelle für sich gesondert bewerten, sondern zunächst nur das Material, in den einzelnen Überlieferungsreihen nach diesen Typen geordnet, darbieten, um sodann zusammenfassend die verschiedenen Typen zu beurteilen. Es sind sieben Kategorien, mit denen wir es zu tun haben. Die erste umfaßt die Zitate, die unter Entfernung von G mit M oder T oder M und T zusammengehen. Zur zweiten gehören die, die ebenfalls über Abweichungen von G unter Anschluß an M oder T oder M und T verfügen, daneben aber noch über Abweichungen von G unter Entfernung von M und T. Zur dritten die, die auch Abweichungen von G unter Anschluß an M oder T oder M und T bringen, hiermit aber Parallelen zu G ohne Anschluß an M und T kombinieren. Zur vierten die, die die Charakteristika der zweiten und dritten Gruppe verbinden, sowohl Abweichungen von G unter Anschluß an M oder T oder M und T haben, als auch Abweichungen von G unter gleichzeitiger Entfernung von M und T, als auch besondere Beziehungen zu G ohne Anschluß an M und T. Zur

---

wo A allein mit NT. harmoniert, die Abhängigkeit A's vorausgesetzt. Wird dann aber nicht der erwiesene Wert vieler AQ II-Varianten gegenüber der Frage, ob die NT. parallelen Stellen vorchristlichen oder christlichen Ursprungs seien, genau so indifferent bleiben müssen? Und der Möglichkeiten sind doch viel, die die Verbindung von wertvollem Urgut und sekundären Einflüssen gestatten. Drei seien genannt. Der Archetyp kann weit vor der Zeit der großen Rezensionen nach NT. bearbeitet worden sein; für Änderungen zugunsten des christlichen Schriftbeweises legt Justin ungewollt Zeugnis ab (Fr. Buhl, Kanon und Text . . . S. 126 f.; H. B. Swete, An Introduction . . . S. 423 f.). Der Archetyp kann später von einer Rezension übermalt worden sein, die neutestamentlichen Einflüssen offen war. Der Archetyp könnte schließlich selbst die Unterlage für eine Rezension abgegeben haben, deren Interesse weniger an der Tilgung des alten Sondergutes gehaftet hätte als an anderen Aufgaben, darunter Ausgleich mit NT.

fünften die, deren Abweichungen von G unter Entfernung von M und T erfolgen. Die sechste wird von den Zitaten gebildet, die eine völlige Übereinstimmung mit G, aber auch mit M und T resp. M oder T aufweisen. Die siebente von denen, die diese Übereinstimmung mit G unter teilweiser Abweichung von M und T haben.[1])

Matthäus.

I. Mt. 5, 5 = Ps. 37, 11:

NT. *τὴν γῆν*, T ארעא × G *γῆν*, M ארץ.

Mt. 5, 21^{c} = Ex. 21, 12:[2])

NT. *φονεύσῃ*, T ימחי · · · ויקטלניה × G *πατάξῃ* . . . *καὶ ἀποθάνῃ*, M מכה · · · ומת.

Mt. 5, 21. 27 = Ex. 20, 12 ff. Dt. 5, 16 f.:[3])

NT. *οὐ φονεύσεις, οὐ μοιχεύσεις*, M (Dt. + ו) לא תרצח לא תנאף, T לא תיקטול (Dt. תקטול) נפש (Dt. + ו) לא תגוף × Ex. B o n j fir qu C *οὐ μοιχεύσεις, οὐ κλέψεις, οὐ φονεύσεις*, Dt. BN bw dnpta$_2$ g u AB^{lvp}CE *οὐ μοιχεύσεις, οὐ φονεύσεις*.

---

[1]) Eine Kombination der fünften und siebenten Variation, unter starkem Prävalieren der letzten, erhielten wir in Mt. 13, 14^{b}. 15 = Jes. 6, 9^{b}. 10. Doch ist es unwahrscheinlich, daß dies Zitat ein Herrenwort ist (gegen F. Nösgen, Die Evangelien des Matthäus, Markus und Lukas . . . zu d. St.). Mk. und Lk., die sonst in dem betreffenden Bericht eng mit Mt. zusammenstehen, bringen diese Stelle nicht. Und mit der Anspielung in Mt. 13, 13 Mk. 4, 12 Lk. 8, 10 hat auch Jesus zur Genüge auf Jes. 6, 9^{b}. 10 verwiesen (vgl. B. Weiß, Das Matthäus-Ev. . . . zu d. St.). Th. Zahn, Das Ev. d. Matth. . . . S. 476 f. liest im Anschluß an die altlateinischen Kodizes k a b und Irenäus einen Text, der mit G nichts gemein hat „incrassa cor populi huius et aures eorum obtura et oculos eorum excaeca".

[2]) Nur Anspielung.

[3]) Haben wir es hier auch mit keinem zusammenhängenden Zitat zu tun, da die Besprechung das unmittelbare Hintereinander des fünften und sechsten Gebotes durchbricht, so wird man doch schwerlich behaupten können, daß es Zufall ist, wenn die beiden Gebote gerade in dieser Folge ausgelegt werden. Vgl. Mt. 19, 18 Mk. 10, 19.

Mt. 9, 13 = Hos. 6, 6:

NT. ἔλεος θέλω καὶ οὐ θυσίαν, M חסד חפצתי ולא־זבח × BQ^a ἔλεος θέλω ἢ θυσίαν, T בעבדי חיסדא רעווא קדמי מדדבח.

Mt. 10, 36 = Mi. 7, 6:

NT. οἱ οἰκιακοὶ αὐτοῦ, M אנשי ביתו, T אינשי ביתיה × G οἱ ἐν τῷ οἴκῳ αὐτοῦ.

Mt. 11, 29^b = Jer. 6, 16:

NT. ἀνάπαυσιν, M מרגוע, T נייח × G ἁγνισμόν.

Mt. 12, 7 = Hos. 6, 6:

bietet denselben Tatbestand wie Mt. 9, 13 = Hos. 6, 6.

II. Mt. 6, 6 = Jes. 26, 20:

NT. + καί vor κλείσας, M + ו × G om. × T ד;

NT. κλείσας × G ἀπόκλεισον, beide = M סגר × T יגנון;

NT. εἰς τὸ ταμιεῖόν σου × G εἰς τὰ ταμιεῖά σου, M בחדריך × T עיביד לך עובדין טבין;

NT. πρόσευξαι τῷ πατρί σου τῷ ἐν τῷ κρυπτῷ[1]) × G ἀποκρύβηθι × M בעדך חבי × T בעידן עקא איטמר;

{NT. G τὴν θύραν σου, M (Q) דלתך × M (Ket) דלתיך × T עלך}.[2])

Mt. 18, 16 = Dt. 19, 15:

NT. σταθῇ, T יתקיים × Ay F M NΘ ackmoxb$_2$ bw dlnpta$_2$ egj ir svz AEL σταθήσεται × B q B(uid) στήσεται, M יקום;

NT. ἤ, M או, T או × BAFMNΘ ackoxb$_2$ lpta$_2$ egj fir q svz ABEL καί;

NT. τριῶν × BAFMNΘ ackoxb$_2$ lpta$_2$ egj fir q svz BEL ἐπὶ στόματος τριῶν μαρτύρων, beide = M על־פי שלשה־עדים, T על מימר תלתה סהדין, wobei nur die neu-

---

[1]) Vgl. S. 38, Anm. 1.

[2]) Während mit Ausnahme von Gruppe VI das Material überhaupt nicht notiert wird, in dem NT. und G sowohl mit M wie mit T übereinstimmen, wird in den geschweiften Klammern das Material geboten, in dem NT. und G entweder mit M oder mit T zusammengehen.

testamentliche Lesart, echt griechisch, die breite hebräische Ausdrucksweise in der Koordination der Genitivattribute vermeidet.

NT. *πᾶν ῥῆμα* × M *πᾶν* ※ *ῥῆμα* × M דבר, T פתגמא.

VI. Mt. 5, 38 = Ex. 21, 24 Lev. 24, 20 Dt. 19, 21:

ὀφθαλμὸν ἀντὶ ὀφθαλμοῦ (NT. *καὶ*) *ὀδόντα ἀντὶ ὀδόντος.*

Mt. 5, 43 = Lev. 19, 18:

ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου.

Mt. 19, 19b = Lev. 19, 18:

καὶ ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν.

Markus.

II. Mk. 9, 48 = Jes. 66, 24:

NT. *τελευτᾷ* × BℵQ I II III *τελευτήσει*, beide = M תמות, T ימותון;

NT. *σβέννυται* × G *σβεσθήσεται*, beide = M תכבה T תיטפי;

NT. *τὸ πῦρ* × G *τὸ πῦρ αὐτῶν*, M אשם, T אשתהון;

{NT. *ὁ σκώληξ αὐτῶν*, G *ὁ . . . σκώληξ αὐτῶν*, M תולעתם × T נשמתהון.}

Lukas.

I. Lk. 22, 37 = Jes. 53, 12:

NT. *μετὰ ἀνόμων* × G *ἐν τοῖς ἀνόμοις*, beide = M את־פשעים × T ית־מרודיא;

{NT. G *ἐλογίσθη*, M נמנה × T שעבד לאוריתא.}

IV. Lk. 4, 18 f. = Jes. 61, 1 f.:

NT. *πτωχοῖς* × ℵ*Qmg *ταπεινοῖς*, beide = M ענוים, T עינוותניא;

NT. *κηρῦξαι*[2] × G *καλέσαι*, beide = M לקרא, T למקרא;

NT. om. *ἰάσασθαι τοὺς συντετριμμένους τὴν καρδίαν* × G M T.

NT. + *ἀποστεῖλαι τεθραυσμένους ἐν ἀφέσει* (aus Jes. 58, 6) × G M T;

NT. om. *καὶ ἡμέραν ἀνταποδόσεως τῷ θεῷ ἡμῶν*

× 𝔊 om. τῷ θεῷ ἡμῶν × 𝔐 ויום נקם לאלהינו, 𝔗 ויום פורענותא קדם אלהנא;

𝔑𝔗. 𝔊 (—Q^mg) om. κύριος hinter οὗ εἵνεκεν × 𝔐 𝔗;

𝔑𝔗. 𝔊 τυφλοῖς ἀνάβλεψιν × 𝔐 לאסורים פקח־קוח, 𝔗 לדאסירין איתגלו לניהור.

V. Lk. 23, 30 = Hos. 10, 8:

𝔑𝔗. τότε × 𝔊 καί, 𝔐 ו × 𝔗 כען;

𝔑𝔗. ἄρξονται λέγειν × 𝔊 ἐροῦσιν, 𝔐 אמרו × 𝔗 אייתי עליהון עקא דיהון דמן כאילו.

𝔑𝔗. πέσετε ἐφ' ἡμᾶς . . . καλύψατε ἡμᾶς × BQΓ I II III καλύψατε ἡμᾶς . . . πέσατε ἐφ' ἡμᾶς, 𝔐 כסונו . . . נפלו עלינו, 𝔗 חפן להון . . . נפלן עליהון.

Lk. 23, 46 = Ps. 31, 6:[1])

𝔑𝔗. 𝔊 εἰς χεῖράς σου × 𝔐 בידך, 𝔗 באידך.

Matthäus-Markus.

I. Mt. 27, 46 Mk. 15, 34 = Ps. 22, 2:

Mt. ἠλί[1] Mk. ἐλωΐ[1], 𝔐 אלי, 𝔗 אלי × 𝔊 ὁ θεός;

𝔑𝔗. 𝔐 𝔗 om. × 𝔊 πρόσχες μοι vor ἵνα.

II. Mt. 26, 31 Mk. 14, 27 = Sach. 13, 7:

𝔑𝔗. τὸν ποιμένα, 𝔐 את־הרעה, 𝔗 ית־מלכא × Bא* τοὺς ποιμένας;

𝔑𝔗. διασκορπισθήσονται, 𝔐 תפוצין, 𝔗 יתבדרון × Bא*Q (pr διασκορπισθήσονται [-θητωσαν Q^a]) ἐκσπάσατε;

𝔑𝔗. πατάξω × 𝔊 πατάξατε resp. πάταξον, 𝔐 הך, 𝔗 קטול;

Mt. τὰ πρόβατα τῆς ποίμνης × Bא Q Γ τὰ πρόβατα [Mk.], 𝔐 הצאן × 𝔗 שילטוניא;

Mt. διασκορπισθήσονται τὰ πρόβατα, 𝔊 ἐκσπάσατε und

---

[1]) Trotz 𝔑𝔗. παρατίθεμαι × 𝔊 παραθήσομαι. Wenn die Septuaginta hier verwandt worden wäre, hätte ihr Futurum in ein Präsens abgewandelt werden müssen. In dem Augenblick, da Jesus die Schwelle des Todes berührt, ist ihm die Übergabe seiner Seele an den Vater nicht ein Vorhaben für die Zukunft, sondern Tat der Gegenwart.

Varianten *τὰ πρόβατα*, M תפוצין הצאן, T יתבדרון שילטוניא [× Mk. *τὰ πρόβατα διασκορπισθήσονται*].

IV. Mt. 15, 4[b] Mk. 7, 10[b] = Ex. 21, 16:

NT. *θανάτῳ τελευτάτω*, M מות יומת, T איתקטלא יתקטיל × B km (beide *θαν. τελ.*) ox g fi (-σῃ) r (*θαν. τελ.*) qu AES *τελευτήσει θανάτῳ*;

NT. *πατέρα ἢ μητέρα* × BAFM ackmoxb$_2$ hlta$_2$ j ir qu vz ABCE[cp]LS *πατέρα αὐτοῦ ἢ μητέρα αὐτοῦ*, M אביו ואמו, T אבוהי ואימיה;

NT. G (omn.- E[c]) *ἢ* vor *μητέρα* × [E[c] *καί*] M ו, T ו̤.

Mt. 15, 8 f. Mk. 7, 6 f. = Jes. 29, 13:

NT. *τοῖς χείλεσι* × G *ἐν τοῖς χείλεσιν*, beide Konstruktionen entsprechen M בשפתיו, T בספוותהון;

NT. *με τιμᾷ* × G *τιμῶσίν με*, beide Stellungen entsprechen M כבדוני, T מיקרין קדמי;

NT. *τιμᾷ* × G *τιμῶσιν*, beide = M כבדוני (העם), T מיקרין קדמי (עמא);

NT. *χείλεσι* × G *χείλεσιν αὐτῶν*, M בשפתיו, T בספוותהון;

NT. *διδασκαλίας ἐντάλματα* × G *ἐντάλματα . . . καὶ διδασκαλίας* × M מצות . . . מלמדה × T כתפקידת;

NT. G *μάτην δὲ σέβονταί με* × M ותהי יראתם אתי, T והות דחלתהון קדמי.

NT. + *διδάσκοντες* vor *διδασκαλίας*, G + *διδάσκοντες* vor *ἐντάλματα . . .* × M om. × T מאלפין statt *διδασκαλίας*;

{NT. G *ἡ δὲ καρδία αὐτῶν*, T וליבהון × M ולבו;}

{NT. G *διδάσκοντες*, T מאלפין × M מלמדה.}

Mt. 19, 5 Mk. 10, 7 f. = Gen. 2, 24:

Mt. *καὶ κολληθήσεται τῇ γυναικὶ αὐτοῦ* × BDEM amoxc$_2$ bw dhlnptd$_2$ fir q sv(txt)z ABEp *καὶ προσκολληθήσεται πρὸς τὴν γυναῖκα αὐτοῦ* [Mk], beide = M ודבק באשתו, T וידבק באתתיה;

Mt. om. *αὐτοῦ* hinter *πατέρα* und *μητέρα* × AEM

acoxc_2 dlnptd_2 egj fir q sv 𝔄𝔅𝔈𝔓 *αὐτοῦ* hinter *πατέρα* und *μητέρα*, 𝔐 אביו, אמו, 𝔗 אבוהי, אמיה [× Mk., m bw h om. *αὐτοῦ* hinter *μητέρα*];

𝔑𝔗. 𝔊 × *οἱ δύο* × 𝔐 𝔗.

V. Mt. 15, 4ª Mk. 7, 10ª = Ex. 20, 12 Dt. 5, 16:

Mt. om. *σου* hinter *πατέρα* und *μητέρα* × 𝔊 𝔐 𝔗 [Mk.];

VI. Mt. 19, 4 Mk. 10, 6 = Gen. 1, 27; 5, 2:

ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς.

Matthäus-Lukas.

II. Mt. 7, 23 × Lk. 13, 27 = Ps. 6, 9:

Mt. *ἀποχωρεῖτε* × 𝔊 *ἀπόστητε* [Lk.], beide = 𝔐 סורו, 𝔗 זורו;

Mt. om. *πάντες* × 𝔊 𝔐 𝔗 [Lk.];

Mt. 𝔊 *οἱ ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν*, 𝔐 פעלי און, 𝔗 עבדי שקר [× Lk. *ἐργάται ἀδικίας*].

Mt. 11, 10 Lk. 7, 27 = Mal. 3, 1:

Mt. *ἰδοὺ ἐγώ*, 𝔐 הנני, 𝔗 הא אנא × B א* I *ἰδού* [Lk.];

𝔑𝔗. *ἀποστέλλω* × 𝔊 *ἐξαποστέλλω*, beide = 𝔐 שלח, 𝔗 שלח;

𝔑𝔗. *κατασκευάσει* × 𝔊 *ἐπιβλέψεται*, beide = 𝔐 פנה, 𝔗 יפנה;

𝔑𝔗. + *πρὸ προσώπου σου* × 𝔊 𝔐 𝔗;

𝔑𝔗. *ὅς* × 𝔊 *καί*, 𝔐 ו, 𝔗 ו;

𝔑𝔗. *τὴν ὁδόν σου* × 𝔊 *ὁδόν*, 𝔐 דרך, 𝔗 אורחא;

𝔑𝔗. *ἔμπροσθέν σου* × 𝔊 *πρὸ προσώπου μου*, 𝔐 לפני, 𝔗 קדמי.

V. Mt. 4, 6 Lk. 4, 10 f. = Ps. 91, 11 f.:

Mt. + *καί*, Lk. + *καί ὅτι* vor *ἐπὶ χειρῶν* × 𝔊 𝔐 𝔗;

𝔑𝔗. om. *ἐν πάσαις ταῖς ὁδοῖς σου* × 𝔊 𝔐 𝔗;

Mt. om. *τοῦ διαφυλάξαι σε* × 𝔊 𝔐 𝔗 [Lk.].

Mt. 4, 10 Lk. 4, 8 = Dt. 6, 13; 10, 20:

𝔑𝔗. *προσκυνήσεις* × BFMN ackm (10,20 o) xb_2 bw

d (6, 13 h) lnpta$_2$ (6, 13 d$_2$) egj fir qu svz 𝔄𝔅 (6,13 ℭ) 𝔈𝔏𝔓 *φοβηθήσῃ*, 𝔐 תירא, 𝔗 תדחל;

𝔑𝔗. + *μόνῳ* × Dt. 6, 13 BF*M akmoxb$_2$ hla$_2$d$_2$ i* q*u 𝔄-codd 𝔓, Dt. 10, 20 BFGMN ackmoxb$_2$ bw hlna$_2$ g i* qu 𝔄𝔅𝔓 om. *μόνῳ*, 𝔐 om., 𝔗 om.;

𝔐t. 𝔊 *κύριον τὸν θεόν σου προσκυνήσεις*, 𝔐 את־יהוה אלהיך תירא, 𝔗 ית יי אלהך תדחל [× 𝔏k. *προσκυνήσεις κύριον τὸν θεόν σου*].

VI. 𝔐t. 23, 39 𝔏k. 13, 35 = 𝔓ſ. 118, 26:

εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου.

VII. 𝔐t. 4, 4^b 𝔏k. 4, 4^b = Dt. 8, 3:[1])

{𝔐t. 𝔊 + *ῥήματι*, 𝔗 + מימר × 𝔐 om.};

𝔐t. 𝔊 *ῥήματι* (BF^{a}GMN l(*των*)pta$_2$ g r qu v 𝔄𝔅𝔈𝔏 + *τῷ*) *ἐκπορευομένῳ* × 𝔗 אפקות מימר × 𝔐 מוצא;

𝔐t. 𝔊 *διὰ στόματος* × 𝔐 פי × 𝔗 מן קדם.

𝔐t. 4, 7 𝔏k. 4, 12 = Dt. 16, 16:

𝔑𝔗. 𝔊 *ἐκπειράσεις . . . τὸν θεόν σου* × 𝔐 תנסו . . . אלהיכם, 𝔗 תנסון . . . אלהכון.

Matthäus-Markus-Lukas.

I. 𝔐t. 3, 17 𝔐k. 1, 11 𝔏k. 3, 22 = 𝔓ſ. 2, 7 + 𝔍eſ. 42, 1:

𝔐k.𝔏k. *σὺ εἶ* (𝔐t. *οὗτός ἐστιν*)[2]) *ὁ υἱός μου* × 𝔊 *υἱός μου εἶ σύ*, beide Wortſtellungen laſſen ſich mit 𝔐 בני אתה, 𝔗 חביב כבר לאבא לי אנת vereinen.

𝔑𝔗. *ὁ υἱός μου* × 𝔊 *υἱός μου*, beide = 𝔐 בני, (𝔗 כבר לאבא לי).

𝔑𝔗. *ὁ ἀγαπητός*, 𝔗 חביב × 𝔊 𝔐 om.;

𝔑𝔗. *ἐν σοὶ* (𝔐t. *ἐν ᾧ*) *εὐδόκησα* × 𝔊 *προσεδέξατο αὐτὸν ἡ ψυχή μου*, beide Wendungen entſprechen 𝔐 רצתה נפשי, 𝔗 דאיתרעי ביה מימרי.

---

[1]) 𝔏k. om. 𝔐t. 4, 4$^{b\beta}$.

[2]) Aus 𝔐t. 17, 5 𝔐k. 9, 7 𝔏k. 9, 35.

Mt. 17, 17 Mk. 9, 19 Lk. 9, 41 = Dt. 32, 5:

NT. *ἄπιστος* × 𝔊 *σκολιά*, beide = 𝔐 עִקֵּשׁ, 𝔗 דאשני עובדוהי.

Mt. 22, 44 Mk. 12, 36 Lk. 20, 42 f. = Ps. 110, 1:

Mt. *ὑποκάτω* × 𝔊 *ὑποπόδιον* [Mk. Lk.], beide = 𝔐 הדם, 𝔗 כבישׁ.

II. Mt. 17, 5 Mk. 9, 7 Lk. 9, 35 = Ps. 2, 7 + Dt. 18, 15:[1]

Soweit es sich um die Parallele mit Ps. 2, 7 handelt, ist auf Mt. 3, 17 Mk. 1, 11 Lk. 3, 22 zu verweisen.[2] Für die Parallele mit Dt. 18, 15 gelten folgende Differenzen:

NT. *ἀκούετε* × 𝔊 *ἀκούσεσθε*, beide = 𝔐 תשמעון, 𝔗 תקבלון;

Mt. Mk. *ἀκούετε αὐτοῦ* × 𝔊 *αὐτοῦ ἀκούσεσθε* [Lk. 9, 35 *αὐτοῦ ἀκούετε*], 𝔐 אליו תשמעון, 𝔗 מיניה תקבלון.

Mt. 19, 18 f. Mk. 10, 19 Lk. 18, 20[3] =
Ex. 20, 12 ff. Dt. 5, 16 f.:

NT. om. *μαρτυρίαν ψευδῆ* × 𝔊 *μαρτυρίαν ψευδῆ*, beide = 𝔐 עד שקר (Dt. עד שוא), 𝔗 סהדותא דשיקרא, auch NT., das den Objektsakkusativ schon in seinen Verbalbegriff *ψευδομαρτυρήσεις* aufgenommen hat;

Mt. *οὐ φονεύσεις, οὐ μοιχεύσεις*, Mk. *μὴ φονεύσῃς, μὴ μοιχεύσῃς*, 𝔐 לא תרצח לא תנאף, 𝔗 לא תיקטול נפש לא תגוף × Ex. B o n j fir qu 𝔈 *οὐ μοιχεύσεις, οὐ κλέψεις, οὐ φονεύσεις*, Dt. BN bw dnpta$_2$ g u AB^{lvp}CE *οὐ μοιχεύσεις, οὐ φονεύσεις* [Lk. *μὴ μοιχεύσῃς, μὴ φονεύσῃς*];

NT. om. *κατὰ τοῦ πλησίον σου* hinter *ψευδομαρτυρήσεις* × 𝔊 𝔐 𝔗;

---

[1] Die Parallele zu Jes. 42, 1 in Mt. *ἐν ᾧ εὐδόκησα* × Mk. Lk. om. ist aus Mt. 3, 17 Mk. 1, 11 Lk. 3, 22 eingedrungen, vgl. S. 112.

[2] S. 129.

Die Abwandlung von *σὺ εἶ* in *οὗτός ἐστιν* gehört natürlich nur dem Zitat an und war dadurch nötig geworden, daß sich das Gotteswort nicht zunächst an Jesus, sondern in erster Linie an seine Jünger richtete.
Statt Mt. Mk. *ὁ ἀγαπητός* hat Lk. *ὁ ἐκλελεγμένος*.

[3] Das *μὴ ἀποστερήσῃς* Mk. × Mt. Lk. om. ist Zusatz des Markus. vgl. S. 112 f.

NT. om. Verheißung zum vierten Gebot × G (om. A in Ex.) M T;

NT. bringt das vierte Gebot hinter dem achten × G M T;

Mt. om. *σου* hinter *πατέρα* und *μητέρα* × Ex. $B^{ab}F^{*}M$ ackmoxb_2 bw dhnpta_2 ej fi$^{a?}$r qu svz A B C S (uid), Dt. B A F M N Θ ackmoxb_2 bw dhl npta_2 egj fir u svz A B E L *σου* hinter *πατέρα* und *μητέρα*, M אביך, אמך, T אבוך, אימך [× Mk. Lk., Ex. $B^{*}AF^{b?}$ l i*, Dt. q *σου* hinter *πατέρα*];

Mt. G *οὐ* mit 2. sing. ind. fut. [× Mk. Lk. *μὴ* mit 2. sing. conj. aor., beide =] M לא mit 2. sing. imperf., T לא mit 2. sing. imperf.

Mt. 22, 37 Mk. 12, 30 Lk. 10, 27 = Dt. 6, 5:

Mt. *ἐν* in den adverb. Bestimmungen × omn. — E *ἐξ* [Mk.] [× Lk. *ἐν* in der ersten, *ἐξ* sonst], beide = M ב, T ב;

Mk. *ἐξ ὅλης τῆς ἰσχύος σου*, Lk. *ἐν ὅλῃ τῇ ἰσχύϊ σου*[1]) × B A F M N ackmoxb_2 bw h (pr *ἐξ ὅλης τῆς ἰσχύος σου καί*) l n (pr. *ἐξ ὅλης τῆς ἰσχύος σου καί*) a_2 d_2 egj fir qu svz *ἐξ ὅλης τῆς δυνάμεώς σου*, beide = M בכל־מאדך, T בכל ניכסך;

Mt. Lk. + *καὶ ἐν ὅλῃ τῇ διανοίᾳ σου*, Mk. *καὶ ἐξ ὅλης τῆς διανοίας σου* × Ay F M (txt) N akmxb_2 *b'*b (txt) w h ej r u v (txt) z (txt) A E L P, M, T om.;

Mt. Lk. *ἐν ὅλῃ τῇ καρδίᾳ σου*, Mk., Ay F M (txt) N ackmxb_2 *b'*b (txt) w dhlpt ej ir u v (txt) z (txt) A B^{1v} C E (*ἐν* . . .) L P [× B M (mg) b (mg) n$a_2$$d_2$ f v (mg) z (mg) B^{wp} *ἐξ ὅλης τῆς διανοίας σου*, beide =] M בכל־לבבך, T בכל ליבך.

III. Mt. 22, 32 Mk. 12, 26 Lk. 20, 37 = Ex. 3, 6:

Mk. *ἐγώ* × G *ἐγώ εἰμι* [Mt.][2]), beide = M אנכי, T אנא;

Mt. *ὁ* vor *θεὸς Ἀβραάμ, θεὸς Ἰσαάκ, θεὸς Ἰακώβ* × B F M koxb_2 dhlt om. *ὁ* [× Mk., Lk., A om. *ὁ* vor *θεὸς*

---

[1]) Mt. om.

[2]) Lk. hat das Zitat in indirekte Rede umgewandelt, hat also darum weder *ἐγώ* noch *εἰμί*.

'Ισαάκ und *θεὸς 'Ιακώβ*], beide = 𝔐 אלהי אברהם, אלהי יצחק, אלהי יעקב, 𝔗 אלהיה דאברהם, אלהיה דיצחק, אלהיה דיעקב;

𝔑𝔗. 𝔊 + *καί* vor *ὁ θεὸς 'Ισαάκ* × 𝔐 𝔗.

VI. Mt. 21, 13 Mk. 11, 17 Lk. 19, 46 = Jes. 56, 7:

[Lk. *καὶ ἔσται*] *ὁ* (𝔊 *γὰρ*) *οἶκός μου οἶκος προσευχῆς κληθήσεται* [Lk. om.] [Mk. *πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν*].

Mt. 22, 39 Mk. 12, 31 × Lk. 10, 27 = Lev. 19, 18:

ἀγαπήσεις[1]) *τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν.*

VII. Mt. 21, 42 Mk. 12, 10 f. Lk. 20, 17 = Ps. 118, 22 f.:

𝔑𝔗. 𝔊 + *οὗτος* vor *ἐγεννήθη* × 𝔐 𝔗;

Mt. Mk.[2]) + *καί* vor *ἔστιν* × 𝔐 𝔗.

Johannes.

II. Joh. 6, 45 = Jes. 54, 13:

𝔑𝔗. selbständiger Satz mit *ἔσονται* × 𝔊 von *θήσω* Jes. 54, 12 abhängige Akkusative, während 𝔐 und 𝔗 beide Auffassungen gestatten;

𝔑𝔗. om. *τοὺς υἱούς σου* hinter *πάντας* × 𝔊 𝔐 𝔗;

Joh. 7, 38 = Kant. 4, 15:[3])

𝔑𝔗. *ῥεύσουσι*, 𝔐 נזלים × 𝔊 *ῥοιζοῦντος* × 𝔗 נככין;

𝔑𝔗. *ποταμοί* × 𝔊 *φρέαρ*, 𝔐 באר, 𝔗 בירא;

𝔑𝔗. *ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ* × 𝔊 *ἀπὸ τοῦ Λιβάνου*, 𝔐 מן לבנון × 𝔗 על מדבחא בבית מקדשא דמתבני בירושלם דמתקרי לבנון;

𝔑𝔗. *ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ* hinter *ποταμοί* × 𝔊 *ἀπὸ τοῦ Λιβάνου*, 𝔐 מן לבנון, 𝔗 לבנון — על am Schluß;

𝔑𝔗. om. *καί* × 𝔊 𝔐 𝔗;

𝔑𝔗. *ὕδατος ζῶντος* am Schluß × *ὕδατος ζῶντος* hinter *φρέαρ*, 𝔐 מים חיים hinter באר, 𝔗 דמיין חיין hinter לבירא.

---

[1]) om. Lk. wegen *ἀγαπήσεις* in 27 a.

[2]) Lk. om. *καὶ ἔστιν θαυμαστὴ ἐν ὀφθαλμοῖς ἡμῶν*, vgl. S. 114.

[3]) Vgl. S. 13 f.

Joh. 13, 18 = Ps. 41, 10:

NT. ὁ τρώγων × G ὁ ἐσθίων, beide = M אוכל × T איתרחצית;

NT. τὸν ἄρτον, M לחמי × G ἄρτους × T מברי סעודתי;

NT. ἐμοῦ τὸν ἄρτον × G ἄρτους μου, beide entsprechen M לחמי, T מברי סעודתי;

NT. ἐμοῦ × G μου, beide = M suff. in לחמי, T suff. in מברי סעודתי;

NT. ἐπῆρεν × G ἐμεγάλυνεν, beide = M הגדיל, T איתרברב;

NT. πτέρναν × G πτερνισμόν, beide = M עקב × T לחכמא;

NT. τὴν πτέρναν αὐτοῦ × G πτερνισμόν, M עקב, T לחכמא;

V. Joh. 15, 25 = Ps. 35, 19; 69, 5:

NT. ἐμίσησάν με × G οἱ μισοῦντες με, M שׂנאי, T בעלי דבבי.

VI. Joh. 10, 34 = Ps. 82, 6:

ἐγὼ εἶπα· θεοί ἐστε.

Welche Antwort geben nun diese 46 Zitate, die vorgelegt sind, auf die Frage nach dem Verhältnis der Jesusbibel zur Septuaginta?

Die 12 Zitate der I. Gruppe (7 Mt., 1 Lk., 1 Mt.=Mk., 3 Mt.=Mk.=Lk.), die Abweichungen von G aufweisen, aber durchgehend M und T resp. M oder T entsprechen, illustrieren unverkennbar den Zusammenhang mit den beiden letzten Versionen. Dabei kann die Übereinstimmung des griechischen Wortlautes mit dem von G, soweit vorhanden, teilweise auf Zufall, teilweise aber auch auf Einfluß G.'s zurückgeführt werden, in den besonderen Parallelen mit M und T allein blickt deutlich der ursprüngliche septuagintafremde Charakter der Zitate hindurch.

Die 12 Zitate der II. Gruppe (2 Mt., 1 Mk., 1 Mt.=Mk., 2 Mt.=Lk., 3 Mt.=Mk.=Lk., 3 Joh.), die sich ebenfalls mit M und T gegen G stellen, aber außerdem über Abweichungen von G wie von M und T verfügen, müssen schon wegen ihrer

starken Neigung zu M und T genau so beurteilt werden wie die Zitate der I. Gruppe. Bedeutsam sind aber auch die Differenzen von G M T. Allerdings werden wir dort, wo es sich um Umstellung oder Verkürzung handelt, häufig an Eingriffe des Zitierenden zu denken haben. Hingegen werden wir dort, wo Zusätze, andere Begriffe, andere Verbalformen, andere Numeri usw. auftreten, in der Regel einen andersartigen Text vorauszusetzen haben, dessen Sonderüberlieferung in der weiteren redaktionellen Entwicklung verloren gegangen wäre. Dies dürfte aber schwerlich ein Septuagintatext gewesen sein, da die eigentümlichen Lesarten der Septuaginta, alte wie junge, in einem äußerst reichhaltigen Handschriftenmaterial ziemlich gut auf uns gelangt sind.

Das 1 Zitat der III. Gruppe (Mt.=Mk.=Lk.), das Abweichungen von G unter Anschluß an M und T hat, aber damit eine Annäherung an G unter Ausschluß von M und T vereinigt, weist wieder mit seiner ersten Eigenschaft auf die Selbständigkeit der Jesusbibel gegenüber der Septuaginta. Die Sonderbeziehung zu G, die daneben auftaucht, kann darauf beruhen, daß die semitischen Vorlagen der Septuaginta und des Jesuswortes gemeinsame Lesarten hatten, die unsrer Masora und unsrem Targum verloren gegangen sind. Eine Analogie fände dieser indirekte Zusammenhang zwischen NT. und G an einem Teil der außermasoretischen Übereinstimmungen zwischen Peschittha und G.[1]) Doch ist die andere Möglichkeit ebensowenig von der Hand zu weisen, daß ein unmittelbarer Einfluß G's vorliegt, wenn auch den sonstigen Beobachtungen zufolge nur auf die griechische Überlieferung des Jesuswortes.

Die 4 Zitate der IV. Gruppe (1 Lk., 3 Mt.=Mk.), die sich teilweise an M und T gegen G anschließen, teilweise gegen

[1]) J. Hänel, Die außermasoretischen Übereinstimmungen zwischen der Septuaginta und der Peschittha in der Genesis. Gießen 1911. S. 52—68.

G wie M und T stehen, aber auch teilweise mit G gegen M und T zusammengehen, enthalten dieselbe Aussage über den Textcharakter der Jesusbibel wie die drei anderen Gruppen. Es lassen die Übereinstimmungen mit M und T gegen G sowie unter den gemachten Einschränkungen die Abweichungen von G M T darüber nicht im Zweifel, daß die Grundschicht nichts mit der Septuaginta zu tun hatte.

Die 5 Zitate der V. Gruppe (1 Lk., 1 Mt.-Mk., 2 Mt.-Lk., 1 Joh.), die nur Abweichungen von G unter gleichzeitiger Entfernung von M und T bringen, gewähren mit diesen Lesarten denselben Aufschluß wie die entsprechenden Differenzen von G M T in der II. und IV. Gruppe.

Die 8 Zitate der VI. Gruppe (3 Mt., 1 Mt.-Mk., 1 Mt.-Lk., 2 Mt.-Mk.-Lk., 1 Joh.), die mit G wie M und T, resp. M oder T harmonieren, bieten keine Stützpunkte für das Ergebnis, zu dem wir gekommen sind. Es scheint mir allerdings nicht ausgeschlossen, daß in diesen 8 (genau genommen 6, da Mt. 5, 43 = Mt. 19, 19^b = Mt. 22, 39 Mk. 12, 31) kurzen Wörtchen die Berührung im griechischen Wortlaut eine durchaus zufällige ist, immerhin liegt es näher, eine Abhängigkeit NT.'s von G zu vermuten.

Die 4 Zitate der VII. Gruppe (1 Lk., 2 Mt.-Lk., 1 Mt.-Mk.-Lk.), die mit G zusammengehen, ohne dabei ganz mit M und T übereinzustimmen, drängen noch ernstlicher als die der vorigen, mit einer direkten Beziehung zu G rechnen.

Fassen wir zusammen, so ist zu sagen, daß allerdings in sämtlichen Zitaten der ältesten erreichbaren Überlieferung ein Zug hindurchgeht, der zum Teil mit hoher Wahrscheinlichkeit auf eine Abhängigkeit von G zu deuten ist, daß aber außerdem in den Zitaten der fünf ersten Gruppen eine septuagintafremde Grundlage zu erkennen ist, die eine Verwandtschaft der Jesusbibel mit der Septuaginta nicht bloß nicht mehr zu begründen gestattet, sondern unmittelbar ausschließt.

Ist aber demgemäß die Bibel Jesu als eine selbständige semitische Textüberlieferung anzusprechen, so sind wir vor die andere Aufgabe gestellt, diesen textlichen Charakter näher zu bestimmen und unter den semitischen Versionen zu wählen.

Es ist möglich, daß die Jesusbibel eine hebräische Bibel war. Zwar war das Hebräische seit langem nicht mehr die Sprache des jüdischen Volkes. Das Aramäische war an seiner Stelle Landessprache geworden. Die Einzelbelege für diese Tatsachen erübrigen sich in unserem Zusammenhang; sie sind von Schürer und Dalman [1]) übersichtlich zusammengestellt. Aber der Umstand, daß das Hebräische nicht mehr Umgangssprache war, schließt an sich nicht aus, daß auch außerhalb des Kreises der Schriftgelehrten noch mancher der Sprache der Väter mächtig war, und besonders Jesus, dessen meisterhafte Beherrschung der heiligen Wissenschaften das Volk mit Staunen und Murren anerkannt (Luk. 4, 22; Mt. 13, 54 Mk. 6, 2; Joh. 7, 15). Und der Umstand, daß der breiten Masse die Bibel in aramäischer Übersetzung geboten werden mußte, schließt nicht aus, daß das hebräische Original im Synagogendienst beibehalten wurde. Es läßt sich recht gut miteinander vereinen, daß zunächst die Perikope aus dem heiligen Text vorgelesen wurde, um gleich danach durch den Dolmetscher in die Mundart des Volkes übertragen zu werden. Diese Möglichkeit ist von Schürer und Zahn [2]) aufgenommen worden. Nach ihnen hat Jesus, wenn er als Lehrer in der Synagoge auftrat, die heilige Perikope im Urtext vorgelesen, worauf sie verdolmetscht wurde. Diese Auffassung läßt sich bequem den Vorstellungen einreihen, die uns durch den Mischnatraktat Megilla für das zweite Jahr-

---

[1]) E. Schürer, Geschichte des jüdischen . . . Bd. II, S. 18 ff.; G. Dalman, Die Worte Jesu. Leipzig 1898. Bd. I, S. 1—6.

[2]) E. Schürer, Geschichte des jüdischen . . . Bd. II, S. 457. Th. Zahn, Einleitung . . . Bd. I, S. 24, Anm. 20.

hundert n. Chr. an die Hand gegeben werden. Vorlesen aus der heiligen Rolle und Dolmetschen in die Mundart des Volkes, das sind zwei Dinge, die unzertrennlich zueinander gehören. Die Bestimmungen, die die Einzelheiten regeln, lassen hierüber nicht im unklaren. „Man lese dem Dolmetsch nur einzelne Verse vor, aus den Propheten auch drei zusammen; wenn sie aber drei einzelne Absätze bilden, so lese man sie einzeln. [Beim Vorlesen] aus den Propheten darf man [von Abschnitt zu Abschnitt] springen, nicht aber [beim Vorlesen] aus der Gesetzrolle. Wie lange darf das Überspringen währen? — Daß der Dolmetsch nicht innezuhalten braucht" (III, 4, fol. 24[a]. Bd. III, S. 633). „Der Minderjährige darf aus der Gesetzrolle vorlesen und verdolmetschen" (III, 5, fol. 24[a]. Bd. III, S. 634). „Die Erzählung von Ruben wird vorgelesen, aber nicht verdolmetscht, die Erzählung von Tamar wird vorgelesen und verdolmetscht; die erste Erzählung vom [goldenen] Kalb wird vorgelesen und verdolmetscht, die zweite wird vorgelesen und nicht verdolmetscht. Der Priestersegen und die Erzählung von David und Ammon werden vorgelesen und nicht verdolmetscht" (III, 10, fol. 25[a]: Bd. III, S. 639).

Indessen wird doch diese so selbstverständlich erscheinende Annahme, daß Jesus in einer hebräischen Bibel geforscht habe, beim synagogalen Vortrag von der hebräischen Bibel ausgegangen sei, durch verschiedene Gesichtspunkte recht wesentlich erschwert und statt dessen die andere, anfangs überraschende Möglichkeit in den Vordergrund gerückt, daß die Volksbibel zur Zeit Jesu *targumisch* war.

Jedenfalls für den *außergottesdienstlichen*, privaten Gebrauch der Schrift wird dieser Sachverhalt zunächst von einer Überlegung gefordert, die an die Beschaffenheit des hebräischen Textes im ersten Jahrhundert anknüpft. Wir wissen aus der Peschittha, die im ersten Jahrhundert n. Chr. nach dem hebräischen

Text übersetzt wurde,[1]) wie gering damals die Abweichungen gegenüber unserem masoretischen Text gewesen sind. Es sind nur noch Kleinigkeiten, in denen er sich von der Masora unterscheidet; der hebräische Text hatte eine feste Gestalt bekommen. Und nun beachte man die außerordentlich starken Differenzen, die sich in den Jesuszitaten gegenüber unserer Masora zeigen, die zumeist (NT. T × G M; NT. G T × M; [NT. G × M T]) sicher nicht, im übrigen (NT. × G M T) nur zu geringen Teilen auf freie Zitation zurückgeführt werden können, so kommt man nicht umhin, die Auffassung fallen zu lassen, daß die Bibel, in der Jesus forschte, eine hebräische Bibel war, wodurch die Annahme einer aramäischen Version unvermeidlich wird. Hiermit läßt sich ohne Schwierigkeiten die Tatsache vereinbaren, daß ähnliche Abweichungen auch zwischen NT. und unseren Targumen bestehen (NT. M × G T; NT. G M × T; [NT. G × M T;] NT. × G M T). Denn unsre Targume sind eben nicht wie M die getreuen Abbilder ihrer Textvorfahren zur Zeit Jesu. Wir wissen, daß ihre Gestalt damals äußerst fließend gewesen sein muß. Erst vier bis fünf Jahrhunderte später wurden sie auf ihren endgültigen Wortlaut festgelegt. Von den Targumen, die wir heut besitzen, kann keiner vor dem fünften Jahrhundert n. Chr. angesetzt werden.

Bei dem späten Abschluß der Targume ist es nicht merkwürdig, wenn die Jesuszitate mit ihnen häufig in Widerspruch stehen; um so auffallender wirkt es, wenn trotzdem sich besondere Beziehungen zwischen NT. und T nachweisen lassen. Es sind hier nicht die Stellen gemeint, in denen NT. wie mit M, so auch mit T gegen G zusammengeht, auch nicht die, in denen sich T wie M wie G zu NT. gesellen, es sind die von besonderem Interesse, in denen es NT. zusammen mit T zu einem Gegensatz gegen M bringt. Zu nennen wäre Mt. 5, 5

[1]) Vgl. S. 143.

= Ps. 37, 11 die Determination in NT. τὴν γῆν, T ארעא × G γῆν, M ארץ, Mt. 18, 16 = Dt. 19, 15 die passivische Wendung NT. σταθῇ, T יתקום, die auch G-codd., aber unter Abweichung von NT., als σταθήσεται bringen, × G-codd. στήσεται, M יקום. Wertvoll ist Mt. 5, 21[c] = Ex. 21, 16 die Übereinstimmung von NT. φονεύσῃ mit dem zweiten Glied in T ימחי ... ויקטלניה, während G πατάξῃ ... καὶ ἀποθάνῃ, M מכה ... ומת lesen. Mt. 15, 8 Mc. 7, 6 = Jes. 29, 13 stehen NT. G ἡ δὲ καρδία αὐτῶν, T וליבהון × M ולבו.[1]) Mt. 15, 9 Mk. 7, 7 = Jes. 29, 13 wird von T in מאלפין die Variante מלמדים erhalten, die noch NT. und G als διδάσκοντες vor διδασκαλίας (NT.) resp. ἐντάλματα (G) bieten, aber in M verschwunden ist. In Mt. 4, 4 Lk. 4, 4 = Dt. 8, 3 haben Mt. 4, 4[c] G ῥήματι, T מימר, während M den Begriff nicht bringt.[1]) Mt. 3, 17 Mk. 1, 11 Lk. 3, 22 = Ps. 2, 7 lesen NT. ein ὁ ἀγαπητός, T חביב, wofür in G und M das Äquivalent fehlt. Dasselbe wiederholt sich in dem parallelen Wort Mt. 17, 5 Mk. 9, 7 Lk. 9, 35.[2])

Auf einen eigentümlichen Gleichklang, der in Mt. 21, 16 zustande kommt, wenn Ps. 8, 3 nach dem Targum zitiert ist, hat Zahn[3]) aufmerksam gemacht. Die Hohenpriester und Schriftgelehrten sind unwillig, daß Jesu von den Kindern ὡσαννά = אושענא nachgerufen wird. Wie sinnig, wenn Jesus ihren Unwillen mit dem Weissagungswort zurückweist, daß Gott ihm

---

[1]) Vorausgesetzt, daß wir es nicht mit einer Übermalung des Jesuswortes nach G zu tun haben.

[2]) Lk. 23, 30 = Hos. 10, 8 entsprechen sich NT. τότε und T בכן nicht direkt; doch will der leise Anklang, der in der gemeinsamen temporalen Konjunktion gegenüber der bloßen Kopula in G und M liegen könnte, genannt sein. Die Beziehung von Cant. 4, 15 auf die Prozession zum Siloahteich und die nachfolgende Libation des Wassers am Altar in Joh. 7, 37 f. und im Targum zu Cant. (vgl. S. 13 f.) brauchte nur auf gemeinsamer mündlicher Tradition über M zu beruhen und ist darum nicht zum Beleg verwandt.

[3]) Th. Zahn, Einleitung ... Bd. II, S. 318.

aus dem Munde der Unmündigen und Säuglinge ein Bollwerk errichtet habe, und er hierbei mit dem Targum für „Bollwerk" ein Wort bringt, עוּשׁנא, in dem das אוּשׁענא der Kinder unverkennbar nachklingt.

Endlich will der Gebetsruf Jesu am Kreuz berücksichtigt sein Mt. 27, 46 Mk. 15, 34 = Ps. 22, 2 ἠλὶ ἠλὶ λεμὰ σαβαχθανεί.[1]) Mit ihm wendet sich ja Jesus nicht an das Volk, mag die Menge um ihn herumwogen, er ist in diesem Augenblick mit seinem Gott allein. Da ist kein Dolmetschen nötig. Hätte er tatsächlich mit seinen Gedanken in der hebräischen Bibel gelebt, er hätte dieses Wort hebräisch gesprochen, wie dem mittelalterlichen Gelehrten ganz von selbst sein Bibelwort lateinisch über die Lippen kam, und wie noch heut unser Landbewohner vom Plattdeutschen ins Hochdeutsche übergeht, wenn er seine Schriftstelle oder seinen Gesangbuchvers sagt, weil er sie eben so gelernt hat und liest. Der Gebetsruf am Kreuz rang sich Jesus in der Fassung aus der Seele hervor, in der er dort von der Schrift her lebte. Daß er ihn nicht hebräisch, sondern aramäisch spricht, ist Beweis dafür, daß es die aramäische Bibel war, an der Jesu Gedankenwelt sich entfaltet hat.

Die targumische Bibel scheint aber selbst für den gottesdienstlichen Gebrauch in der Synagoge herangezogen worden zu sein. Und die Verordnungen, die zum Ausgang des zweiten Jahrhunderts geltend gemacht wurden, nach dem hebräischen Urtext vorzutragen und dann ins Aramäische zu dolmetschen, scheinen damals noch keine allgemeine Anerkennung gefunden zu haben, wofern man ihr Vorhandensein nicht überhaupt bestreiten will. Wenn man den Abschnitt über das Auftreten Jesu in der Synagoge seiner Heimatstadt Nazareth liest (Lk. 4,

[1]) Vgl. H. Strack, Einleitung in das Alte Testament. München 1906. S. 205; A. Schlatter, Geschichte Israels von Alexander dem Großen bis Hadrian. Calw u. Stuttgart 1906. S. 247 Anm. *.

16 ff.), so kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß dort jene doppelte Art der Darbietung nicht stattgefunden hat. Man kann sich nicht über das eigentümliche Schweigen in diesem Punkt mit der Beruhigung hinwegsetzen, daß das Moment zu nebensächlich war, als daß es hätte erwähnt werden sollen, daß das Dolmetschen stets geschah und darum im Bericht bequem übergangen werden konnte.[1]) Gerade das Merkwürdige unserer Erzählung ist es, daß sie auf die kleinsten Nebenzüge Gewicht legt. Sie malt aus, wie Jesus nach Nazareth kommt, wie er in die Synagoge geht, und zwar am Sabbat nach seiner Gewohnheit, wie er zum Pult vortritt, um dadurch das Zeichen zu geben, daß er lesen möchte, wie ihm das Jesajabuch gereicht wird, wie er das Buch aufschlägt, die Stelle findet, das Buch wieder schließt, es dem Diener zurückgibt, sich setzt, dies alles ist bis ins Kleinste gezeichnet, jedoch vom Dolmetschen, das zum mindesten ebensogut wie jene unauffälligen Nebenzüge in unsere detaillierte Berichterstattung hineingehört hätte, oder gar vom Dolmetscher,[2]) der zweifellos eine wichtigere Persönlichkeit war als der Synagogendiener, ist nicht die Rede. Es konnte nicht davon die Rede sein, weil es solch ein besonderes Dolmetschen neben der Verlesung aus der Rolle dort nicht gab.

Daß zur Zeit Jesu der Targum den Juden Palästinas die Bibel in ihrer Muttersprache darbot, wie es ähnlich die Septuaginta in Alexandrien tat, wird durch einige wertvolle Hinweise beglaubigt, die die sonstige, vornehmlich die talmudische Literatur enthält.

---

[1]) Th. Zahn, Einleitung . . . Bd. I, S. 24, Anm. 20.

[2]) Es sei ausdrücklich daran erinnert, daß Vorleser und Übersetzer stets zwei verschiedene Personen sein mußten (A. Berliner, Targum Onkelos . . . Bd. II, S. 84; vgl. pal. Gem. zum Traktat Megilla IV, 4 [Krotoschiner Talmudausgabe fol. 74d, Z. 10 ff.]).

Aus der babylonischen Gemara zum Traktat Schabbath XVI, 1, fol. 115^a. Bd. I, S. 595 wissen wir, daß zu Gamaliels I. Zeit, also zur Zeit Jesu, ein Hiobtargum vorhanden war. Und über dasselbe Targum erfahren wir an derselben Stelle, daß es sein Enkel Gamaliel II. (etwa 100 n. Chr.) in der Hand hielt, als ihn Rabbi Chalaphta am Tisch Jochanans des Verwiesenen in Tiberias traf.[1] Wenn Rabbi Simon, Sohn Gamaliels II., (um 130 n. Chr.) nach Mischnatraktat Megilla I, 8, fol. 8^b. Bd. III, S. 562 fordert, daß die Bücher der Heiligen Schrift nicht in jeder Sprache, sondern außer der hebräischen nur noch in der griechischen geschrieben werden, so ist die selbstverständliche Voraussetzung, daß neben der griechischen Übersetzung mindestens eine andere existierte. Und dies würde doch wohl zunächst die im aramäischen Dialekt des Mutterlandes gewesen sein. Die erwähnte Gemara zu Schabbath XVI, 1 bewahrt die Erinnerung, daß die Targume schon für die Tannaiten ein Diskussionsgegenstand waren. Sie hätten nämlich darüber gestritten, ob Targume bei einer Feuersbrunst gerettet werden müßten oder nicht. Oft zitiert sind die Worte des Traktats Jadajim IV, 5 (Dyrenfurther Talmudausgabe Bd. XII, fol. 130^a) .ועברית שכתבו תרגום Megilla I, 8 gestattet Rabbi Juda ha-Nasi im Gegensatz zu Rabbi Simon, die Bücher der Heiligen Schrift in allen Sprachen zu schreiben. Schabbath XVI, 1 gebietet er, bei Feuersbrunst die Bibelübersetzungen zu retten, hingegen sie zur Vorlesung nicht zu benutzen. Die babylonische Gemara zum Traktat Sanhedrin II, 4, fol. 21^b. Bd. VII, S. 81 erwähnt

[1]) Schwerlich wird man diese Nachricht dahin entwerten können, daß es damals nur das Hiobtargum allein gegeben habe. Warum sollte wohl gerade Hiob in erster Linie übersetzt worden sein? Wahrscheinlich hängt die besondere Erwähnung dieses Targums mit einem Makel zusammen, der gerade ihm anhaftete; wir wissen aus dem Hiobschluß in der Septuaginta, daß *ἡ συριακὴ βίβλος* eine Genealogie Hiobs brachte, die im hebräischen Text nicht zu finden war (A. Berliner, Targum Onkelos . . . Bd. II, S. 91). Vgl. S. 143.

ausdrücklich, daß vor dem gegenwärtigen Gebrauch der hebräischen Bibel in Quadratschrift lange Zeit, wie sie sagt, seit den Tagen Esras, die aramäische Bibel das Feld beherrscht habe. „Mar Zutra, nach anderen Mar Uqaba, sagt: Zuerst wurde die Gesetzlehre den Israeliten in der hebräischen Schrift und der Heiligensprache verliehen, später, in den Tagen des Esra, wurde sie ihnen wiederum in der assyrischen Schrift und der aramäischen Sprache verliehen; alsdann wählten sie für Israeliten die assyrische Schrift und die Heiligensprache und ließen den Gemeinen die hebräische Schrift und die aramäische Sprache."

Neben den talmudischen Nachrichten will das Zeugnis der Septuaginta berücksichtigt sein. Am Schluß des Hiobbuches hat sie eine Nachschrift, die in sämtlichen von Swete kollationierten Majuskeln ℵABC gebracht wird, aber sich auch sonst als einen sehr alten Zusatz jüdischen Ursprunges nachweisen läßt.[1]) Für diese Nachschrift, die eine Genealogie Hiobs aufstellt und ihn selbst mit Jobab Gen. 36, 33 f. = 1. Chron. 1, 44 f. identifiziert, wird ausdrücklich die Quelle genannt; die Quelle ist eine aramäische Bibel: *οὗτος ἑρμηνεύεται ἐκ τῆς συριακῆς βίβλου.*

Auch die Peschittha verdient Erwähnung. Denn ist sie noch zum Ausgang des ersten Jahrhunderts entstanden, was mir auf Grund ihrer eigenartigen hebräischen Vorlage wahrscheinlich ist,[2]) so beweist sie zum mindesten, wie wenig Befremdliches eine schriftliche aramäische Übersetzung um diese Zeit hatte.

An die Zusammenhänge zwischen Eph. 4, 8 und T Ps. 68, 19,[3]) sowie Mt. 2, 5 und T Mich. 5, 1[4]) sei erinnert.[5])

---

[1]) Vgl. A. Berliner, Targum Onkelos . . . Bd. II, S. 91; A. Dillmann, Hiob. Leipzig 1891. S. 360.

[2]) J. Hänel, Die außermasoretischen . . . S. 52 ff.

[3]) Vgl. P. Ewald, Die Briefe des Paulus an die Epheser, Kolosser und Philemon. Leipzig 1910. S. 186.

[4]) Fr. Buhl, Kanon . . . S. 171.

[5]) Sollten die aramäischen Partien in Esra und Daniel Bruchstücke

Lk. 4, 16 ff. setzt aber nicht bloß voraus, daß überhaupt eine aramäische Bibel vorhanden und im Gebrauch war, sondern daß diese aramäische Bibel in der gottesdienstlichen Feier Verwendung fand. Eventuell wäre die detaillierte Beschreibung, die Lukas hier seinen heidenchristlichen Lesern von dem Verlauf eines jüdischen Gottesdienstes gibt, die einzige Stelle, bei der wir in unserer Frage Aufschluß suchen könnten. Doch scheint es, als ließen sich außerdem einzelne Symptome nachweisen, die von den Verhältnissen der talmudischen Zeit nicht getilgt werden konnten und ebenfalls eine leise Erinnerung an jene alte Sitte erhalten. Die genannte Mischnastelle Schabbath XVI, 1 fordert, daß heilige Schriften, die in irgend einer anderen Sprache geschrieben wären, für die Sabbatvorlesung nicht verwandt werden dürfen. Will man nicht annehmen, daß dieses Verbot gänzlich zwecklos erlassen ist, so wird man anzunehmen haben, daß es sich gegen den bestehenden Brauch, Targume für die Vorlesung zu benutzen, gerichtet habe. In der jerusalemischen Gemara zum Traktat Megilla IV, 1 (Krotoschiner Ausgabe fol. 74^d, Z. 14 ff.) wird berichtet, daß Rabbi Samuel, des Rabbi Isaq Sohn, eine Synagoge besuchte und darin einen Rabbi fand, der das Targum aus einem Buche vortrug. Er rügte dies mit den Worten „das Mündliche mündlich, das Schriftliche schriftlich". Das Merkwürdige ist hieran nicht das Verbot des Rabbi Samuel, sondern das Verhalten des getadelten Rabbis, der wahrscheinlich an Stelle vieler steht. Wie ist es möglich, daß trotz der klaren Verordnung der Mischna, troß der einmütigen Ablehnung, die das Targum später in Palästina erfuhr,[1] im dritten Jahrhundert das Targum

alter Targume sein, wie man zuweilen vermutet hat, so wäre ein weiterer interessanter Hinweis auf die frühe Entstehung der Targume gewonnen. Vgl. in dem oben zitierten Mischnatraktat Jadaim IV, 5 die Bezeichnung תרגום שבעזרא ושבדניאל.

[1] A. Berliner, Targum Onkelos . . . Bd. II, S. 109 f.

skrupellos für die synagogale Vorlesung benutzt werden kann und es erst der Belehrung durch einen angesehenen Rabbi bedarf, ehe diese Verwendung unterbleibt? Nur durch den Rückgang auf einen alten Brauch, der künstlich durch die Mischna unterdrückt werden sollte und tatsächlich in der palästinensischen Judenschaft unterdrückt ist, lassen sich meines Erachtens die Gepflogenheiten der babylonischen Synagoge erklären. Hier wird noch zur Zeit der babylonischen Gemara, im sechsten Jahrhundert, lebhaft darüber gestritten, ob man aus den Targumen am Sabbat vorlesen darf oder nicht (Schabbath XVI, 1, fol. 115[a]. Bd. I, S. 595) und Berakhoth I, 1, fol. 8[a, b]. Bd. I, S. 26 ausdrücklich geboten, die Verlesung des Targums nicht der Gemeinde vorzuenthalten.[1])

---

[1]) A. Berliner, Targum Onkelos . . . Bd. II, S. 112; Fr. Buhl, Kanon . . . S. 173.

Wenn sich in den erhaltenen Targumen die Überlieferungsschichten verschiedener Jahrhunderte erkennen lassen, so beweist das natürlich nicht, daß diese Schichten mündliche Erweiterungen eines mündlich überlieferten Typus seien, also das Targumverbot seit alters her in der Synagoge galt; wir können es genau so gut mit einem literarischen Prozeß zu tun haben. Für die letzten Redaktionen der babylonischen Targume ist er erwiesen; die Arbeiten seit dem dritten Jahrhundert beruhen auf einer palästinensisch-aramäischen Grundlage, die nur in schriftlicher Form nach Babylon gekommen sein kann (vgl. Fr. Buhl, Kanon . . . S. 173).

Der Anlaß zum Targumverbot wäre in jener Stimmung zu suchen, die auch in der griechischen Übersetzung Aquilas zum Ausdruck kommt. Die peinliche Sorgfalt, die man seit der Zerstörung des Tempels und dem Vordringen des Christentums der Feststellung des heiligen Textes widmete, hatte skeptisch gemacht gegen die vorhandenen Übersetzungen.

II. Jesu Urteil über den Wert des Alten Testamentes.

§ 9. Gliederung der Aufgabe.

Wenn wir die Geltung festzustellen suchen, die für Jesus die Schriftsammlung seines Volkes hatte, so ist unsere Aufgabe nicht mit der zu verwechseln, die durch eine Untersuchung des Kanonbegriffes gefordert sein würde. Mag die Vokabel *κανών* zunächst die Gleichheit der Aufgaben vermuten lassen, so ist doch in Wirklichkeit die zweite Aufgabe wesentlich umfangreicher als die erste.[1]) Der Kanonbegriff umspannt so wie er uns geläufig geworden ist, zwei Aussagen, nämlich die daß die Bibel maßgebende Autorität ist, aber auch die, daß sie eine abgeschlossene Sammlung ist.[2]) Mit der ersten haben wir es nur noch zu tun. Messen wir unsere Aufgabe an den vier Momenten, die Hölscher als die charakteristischen Merkmale des jüdischen Kanonbegriffes angesprochen hat,[3]) so gehören davon nur noch „Inspiration", „Heiligkeit" und „Un-

[1]) Wenn auch kleiner als die Gesamtaufgabe unserer Studie, die Untersuchung des „Schriftbegriffes".

[2]) Th. Zahn, Artikel „Kanon des Neuen Testamentes" in der Prot. Real-Enzykl. 3. Aufl. Leipzig 1901. Bd. IX, S. 771.

[3]) Inspiration, Heiligkeit, genau begrenzte Zahl der Bücher, Unantastbarkeit des Wortlauts; G. Hölscher, Kanonisch . . . S. 4.

Die Frage, ob Hölscher mit Recht den ersten, dritten und vierten Gesichtspunkt aus der Josephusstelle ableiten durfte, wage ich nicht zu seinen Gunsten zu entscheiden. Josephus will nicht den Kanonbegriff bestimmen, nicht einmal die religiöse Autorität der Schrift begründen, ihm liegt daran, ihre historische Glaubwürdigkeit zu erhärten; deretwegen beruft er sich auf den prophetischen, d. h. göttlichen Ursprung der Schriften, auf ihre kleine, leicht übersehbare Zahl und auf die unverfälschte Überlieferung des

antastbarkeit des Wortlauts" in den Rahmen unseres zweiten Hauptteils, oder besser lediglich die beiden ersten Gesichtspunkte, da die Ehrfurcht vor dem überlieferten Text durchaus nicht das spezielle Kennzeichen eines normativen Buches ist.[1])

Vielleicht empfiehlt es sich, von Inspiration und Heiligkeit nicht als von „wesentlichen Merkmalen" des Werturteiles zu reden, das Jesus über die Schrift hatte. Denn das wesentliche Merkmal, wodurch sich die Schriftautorität bei Jesus von einer anderen unterscheidet, würde in dem Grad der Autorität zu suchen sein, eventuell in der Beschaffenheit der autoritativen Stücke. Ob Jesus der Schrift durchweg Offenbarungscharakter zuerkennt oder ihr ihn gänzlich abspricht oder unterscheidet zwischen absoluten Werten und unwichtigem Beiwerk, eventuell nach welchem Maßstab, wären Momente, die genannt werden müßten, soll sein Werturteil definiert werden.[2]) Wenn

---

Wortlauts. Als das zweite unter diesen drei Momenten betont Josephus auch nicht die feste Abgeschlossenheit der Schriftensammlung; wenn er die Zahl der Bücher nennt, will er den geringen Umfang, nicht ihre sichere Umgrenzung hervorheben.

[1]) Auch darum mußte die Untersuchung dieses Gegenstandes in unserer Arbeit unterbleiben, weil alle direkten Aussagen hierüber fehlen und andererseits die Zitate Jesu nicht mit dem Original verglichen werden können.

[2]) Falls man nicht zu dem Ergebnis käme, daß Jesus das Alte Testament unbedingt abgelehnt hätte, wäre noch die weitere Frage aufzuwerfen, ob Jesus in der Schrift, die er teilweise oder ganz als Norm anerkennt, auch die vollständige Offenbarung des göttlichen Willens gefunden, oder ob er an eine Ergänzung der alttestamentlichen Grundwahrheiten gedacht habe, eine Frage, die natürlich auch unter der Voraussetzung eines abgeschlossenen Kanons (§ 7) bestehen bleibt. Diese Frage dürfte nicht bloß zu dem Zweck gestreift werden, Jesu Freiheit gegenüber alttestamentlichen Satzungen zu erhärten (wie bei J. Meinhold, Jesus und das Alte Testament. Freiburg i. B. und Leipzig 1896. S. 50 ff. 66 ff. 93 ff.; P. Feine, Theologie des Neuen Testamentes. Leipzig 1912. 2. Aufl. S. 42 ff.; K. Benz, Die Stellung Jesu zum alttestamentlichen Gesetz, in: Biblische Studien Bd. XIX, Heft 1. Freiburg i. B. 1914. S. 11 ff.), sondern müßte durchaus Selbstzweck sein: denn jemandes Stellung zu einer Norm

wir aber auch erkennen, daß die Aussagen der Inspiration und der Heiligkeit nicht die Merkmale selbst sind, sondern gleichsam nur die Spiegelflächen, auf denen jene angeschaut werden können, nicht die eigentümlichen Momente des Urteils, sondern nur seine verschiedenen Ausdrucksformen, in denen jene sich abbilden, und zwar jedesmal vollständig, so werden wir dennoch die Richtlinien, die von Hölscher mit jenen Begriffen gewiesen sind, für die Einteilung benutzen und weiter verfolgen; wir werden nicht die einzelnen Merkmale für sich gesondert besprechen, sondern die mannigfaltigen Formen des Werturteils Jesu, um daran jene zu beobachten. Hierbei umgehen wir die Gefahr, die gerade beim Schriftbegriff Jesu nicht zu vermeiden wäre, kontrastierende Momente zu trennen, die unmittelbar nebeneinander gesehen werden wollen.

Vorstellungen über die Inspiration lassen sich auch bei Jesus nachweisen. Die Heiligkeitsaussage fehlt allerdings, doch entbindet das nicht von der Verpflichtung, die Namen der Schrift zu untersuchen, mit denen sie sonst verknüpft zu sein pflegt.

---

bringt man nicht erschöpfend zur Darstellung, wenn man nur die Frage behandelt, ob er sich überhaupt der Norm gebeugt hat, sondern erst dann, wenn man die andere Frage anschließt, ob diese Norm als die allein gültige, nicht erweiterungsbedürftige empfunden worden ist. So nötig ich aber die Formulierung dieses selbständigen Problems halte, muß ich mich doch in praxi wieder mit den übrigen Arbeiten darin berühren, daß ich dies Problem hier nicht zum Gegenstand der Untersuchung mache. Ich sehe keinen Weg, aus der Sache selbst heraus eine Entscheidung zu treffen. In Mt. 5, 17 heißt πληροῦν nicht „durch Ergänzen vervollkommnen", wie später gezeigt wird (S. 160). Dem Schluß, daß Jesus dort, wo er alttestamentliche Gedanken ablehnt, sich überhaupt vom Alten Testament loslöse, wird widersprochen, wie ich glaube, mit Recht. Denn es wird sich immer dartun lassen, daß seine Absage stets mit anderen Gedanken der alttestamentlichen Verkündigung im Einklang steht. Aber wiederum wird man dieses Zusammenstimmen nicht mit Erfolg gegen eine Überbietung der bisherigen Offenbarung geltend machen können, da sich nie die Möglichkeit ausschließen läßt, daß es ungewollt erfolgt ist. Meines Erachtens ist die Lösung nur bei der Erörterung des messianischen Selbstzeugnisses anhangsweise zu geben.

Neben der Ansicht über den Ursprung will die über die Dauer der Schriftnorm beobachtet sein. Auch der verschiedenartige Wert, der den Schriftstellen für den Erwerb der ewigen Seligkeit zugesprochen und unter dem Problem der „großen und kleinen" Gebote verhandelt wird, ist daraufhin anzusehen, ob er Rückschlüsse auf die Art der Schriftautorität gestattet. Doch nicht bloß in solchen mehr lehrhaften Bemerkungen prägt sich das Werturteil Jesu aus, nicht minder ist es sein praktisches Verhalten, in dem sich die Stellung zur Schrift anschauen läßt. Die Art, wie Jesus die einzelnen Schriftworte verwendet, sie seinem Lehren und Tun zugrunde legt oder ihre Gültigkeit aufhebt, hat dabei von jeher im Vordergrund des Interesses gestanden. Die Frage, ob sich in dem Gebrauch, den Jesus von den einzelnen Büchern des Alten Testamentes macht, auffallende Unterschiede zeigen, ob etliche stark bevorzugt, andere stark vernachlässigt werden oder nicht, wird ebenfalls zu beantworten sein. Ferner ist die Methode, die Jesus bei der Auslegung befolgt, ein vollgültiger Ausdruck für die Wertschätzung, die er der Schrift entgegenbringt. Wir schließen die Untersuchung dieses Teils ab, indem wir die Beobachtungen zu einer gemeinsamen Formel zusammenfassen und damit die eigentümlichen Merkmale feststellen, die Jesu Urteil über das Alte Testament charakterisieren.

---

§ 10. Inspiration.

Die jüdische Inspirationslehre gipfelt in dem Gedanken, daß sämtliches Schriftwort Wort Gottes ist.[1]) Ihre konsequenteste Durchbildung hat sie in der Theologie Philos erfahren, nach der der heilige Schriftsteller mechanisches Organ

[1]) H. Cremer, Artikel „Inspiration" in d. Prot. Real-Enzykl. 3. Aufl. Bd. IX, S. 184 ff. Leipzig 1901.

des offenbarenden Gottes ist. In dem bewußtlosen Zustand der Ekstase empfängt er die göttlichen Gedanken, die er sofort und unverändert niederschreibt. Das talmudische Judentum hat der menschlichen Mitarbeit etwas gerechter zu werden versucht. Es gibt zu, daß in die Formulierung des Ausdrucks menschliche Art, Gemütsverfassung, Bildung, Dialekt mit hineingespielt habe. Es erkennt an, daß in der Deutlichkeit der Offenbarung Unterschiede zwischen den drei Kanongruppen vorhanden seien. Moses habe durch einen Spiegel gesehen, die anderen Propheten durch sieben, so heißt es früh. Und der mittelalterliche Rabbinismus nimmt wieder einen entsprechenden Abstand zwischen der zweiten und dritten Gruppe an. Innerhalb der einzelnen Gruppen selbst weiß der Talmud von Rangstufen zu reden. Im Deuteronomium, der Wiederholung des Gesetzes, sei das menschliche Wort des Moses mehr zur Geltung gekommen als in den vier ersten Büchern des Pentateuchs (bab. Gemara zum Traktat Megilla IV, 5. 6, fol. 31^b. Bd. III, S. 668). Und der Prophet Jesaja wird in der Unmittelbarkeit der göttlichen Offenbarung weit über die übrigen Propheten gestellt. Aber nie hätte das Judentum den Gedanken zu fassen gewagt, daß ein Schriftwort des göttlichen Gehaltes ganz entbehrte. Es mag der menschliche Individualismus noch so stark hineinragen, in jedem Wort prägt sich die offenbarte Wahrheit aus. Hinter dem Menschenwort steht stets das Gotteswort. „Und selbst wenn einer sagt, die ganze Gesetzlehre sei vom Himmel, mit Ausnahme von einem Vers, der von Moses selbst herrührt, ohne daß ihn der Heilige, gebenedeit sei er, gesagt hat, so beziehen sich auf ihn die Worte: denn er hat das Wort des Herrn verachtet" (bab. Gemara z. Traktat Sanhedrin XI, 1. 2. fol. 99^a. Bd. VII, S. 433). Jesu Überzeugung von der Entstehung der heiligen Schriften bedeutet eine grundsätzliche Entfernung von der jüdischen Denkweise. Wohl findet auch er in der Schrift göttliche Offenbarung,

aber daneben vermag er Sätze der Schrift als reines Menschenwort zu beurteilen. Nicht immer liegen für ihn Gotteswort und Menschenwort ineinander, das Menschenwort steht auch selbständig da, und dann hat es seinen Inhalt nicht den Heilsgedanken Gottes entnommen. Die göttliche Weisheit tut sich in der Schrift kund, aber daneben hat sich die menschliche Weisheit in derselben Schrift angebaut.

Wenn Jesus in der Zitierformel zuweilen den menschlichen Autor übergeht und das Schriftwort unmittelbar auf Gott zurückführt, so sehen wir, wie fest er gewillt ist, das göttliche Mitwirken an der Entstehung der Schrift anzuerkennen. In der Mt.-Mk.-Überlieferung geschieht es bei den Zitaten Mt. 15, 4 und Mt. 19, 5, in der Mt.-Mk.-Lk.-Überlieferung bei dem Zitat Mt. 22, 31 Mk. 12, 26. Besonders deutlich läßt es sich bei dem zweiten beobachten; denn während bei den anderen die Möglichkeit offen bleibt, daß nur der Ausspruch, der von der Schriftstelle wiedergegeben wird, auf den göttlichen Urheber zurückgeführt werden soll, aber nicht die Schriftstelle selbst, etwa das vierte Gebot, aber nicht der Bericht in Ex. 20, 12 resp. Dt. 5, 16, fällt diese Möglichkeit hier fort. Wenn überhaupt Gen. 2, 24 von dem Erzähler jemandem in den Mund gelegt ist, so käme Adam in Betracht, der V. 23 spricht, aber keinesfalls Gott. Daß Jesus dennoch Gott redend denkt, läßt sich nur verstehen, wenn in irgend einer Form der Inspirationsgedanke zugrunde liegt. Ich glaube nicht, daß der Ursprünglichkeit des Zuges, der hier beobachtet ist, Abbruch geschieht, wenn auf die Abwandlungen bei Mk. resp. Lk. gesehen wird; Mk. 7, 10 liest *Μοϋσῆς* statt *ὁ θεός*, Mk. 10, 7 läßt das *καὶ εἶπεν* des Matthäus, wozu *θεός* als Subjekt zu ergänzen ist, einfach fort, Lk. 20, 37 wählt *Μωϋσῆς* aus Mk. 12, 26, wo sowohl *θεός* wie *βίβλος Μωϋσέως* steht. Matthäus kann nicht erst nachträglich *Μωϋσῆς* durch ein *θεός* ersetzt haben.

Er bringt gerade an anderen Stellen *Μωϋσῆς* Mt. 8, 4; 22, 24, ja er hat offensichtlich eine Vorliebe für diese konkreten Hinweise auf den menschlichen Verfasser, *Μωϋσῆς* 8, 4; 22, 24, *Ἡσαΐας* 3, 3; 4, 14; 8, 17; 12, 17; 13, 14, *Ἰερεμίας* 2, 17; 27, 9, *Δανιήλ* 24, 15. Er kennt ferner in den Formeln, die er den eigenen Zitaten voranstellt, dieses *ϑεός* nie 2, 5; 2, 17; 2, 23; 3, 3; 4, 14; 8, 17; 12, 17; 13, 14; 13, 35; 27, 9, während das Jesuswort dreimal damit eingeleitet wird; höchstens wäre *τὸ ῥηϑὲν ὑπὸ κυρίου* 1, 22; 2, 15 zu nennen, wo aber sofort ein *διὰ τοῦ προφήτου λέγοντος* hinzutritt. Obendrein verrät Mk. 12, 26 durch die merkwürdige Häufung von *ἐν τῇ βίβλῳ Μωϋσέως ἐπὶ τοῦ βάτου* und *ὁ ϑεὸς λέγων*, zumal ihm *ϑεός* nirgends in der Zitierformel geläufig ist, auf welcher Seite die Bearbeitung zu suchen ist. Ebenso klar ergibt sich der Inspirationsgedanke aus der Formel, mit der Jesus im Gespräch über den Davidsohn in der Mt.-Mk.-Lk.-Überlieferung Mt. 22, 43 Mk. 12, 36 das Zitat des 110. Psalms einleitet. David wird *ἐν πνεύματι* resp. *ἐν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ* redend gedacht. Nicht aus eigener Kraft kann sich also der Psalmist den Blick in die Zukunft erschließen, er hat ihn nur, wenn er sich unter die Einwirkung des Geistes stellt, redet, was Gott ihm zu reden gibt; es ist dieselbe Vorstellung, die uns später bei Petrus (2. Petr. 1, 21) begegnet. Lk. 20, 42 hat zwar die Worte, auf die es uns ankommt, durch ein einfaches *ἐν βίβλῳ ψαλμῶν* ersetzt; doch ist auch hier der Wert der Mt.- und Mk.-Lesart durch die andersartige Lukasrelation nicht gefährdet. Daß *ἐν βίβλῳ ψαλμῶν* nur noch Akt. 1, 20 im Neuen Testament vorkommt, kennzeichnet es als lukanische Wendung.

In dem erwähnten Disput mit den Pharisäern über die Ehescheidungsfrage Mt. 19, 3 ff. Mk. 10, 2 ff. lernen wir aber auch die andere Seite im Urteil Jesu kennen. Dem Schrift-

wort, das von der Einheit redet, zu der sich Mann und Weib zusammenschließen sollen, das Jesus als Norm hinstellt, steht das Schriftwort gegenüber, das dem Mann gestattet, der Frau einen Scheidebrief zu geben und sie zu entlassen, das Jesus verwirft. Das eine führt Jesus auf göttlichen Ursprung zurück, das andere spricht er Moses zu. Schon dieser Gegensatz, in den die Anordnung Mosis zu dem Gebot Gottes tritt, würde genügend belehren. Aber ausdrücklich legt Jesus die menschlichen Regungen dar, aus denen heraus die Bestimmung Mosis entstand; es war Nachgiebigkeit, die die Herzenshärtigkeit der Juden nicht zerbrach, sondern mit den Verhältnissen rechnete, wie sie waren. „Moses hat euch eurer Herzenshärtigkeit wegen gestattet, eure Weiber zu entlassen". Deutlich blicken wir in Jesu Auffassung hinein. Es ist nicht Gott allein, der in der Schrift redet; neben dem Schöpfer ist es Moses, neben Gott ist es der Mensch, dessen Gedanken sich in ihr einen Ausdruck schaffen. Das *ἐν πνεύματι*, mit dem Mt. 22, 43 Mk. 12, 36 das Zitat aus dem 110. Psalm eingeleitet wird, dient nicht bloß zum Nachweis des Inspirationsgedankens, es läßt nicht minder deutlich erkennen, in wie starkem Maße Jesus mit dem nicht inspirierten Schriftwort gerechnet hat. Wenn nämlich bei diesem Zitat aus dem Psalter ausdrücklich hervorgehoben wird, daß David diese Worte im Geist gesprochen hat, so kann man nicht mehr der Meinung sein, daß für Jesus jedes Davidwort vom göttlichen Geiste eingegeben ist. Der Zusatz *ἐν πνεύματι* wäre überflüssig, wenn Jesus die Schrift in allen ihren Teilen für inspiriert hält, jedoch bedeutungsvoll, wenn Jesus dies Wort unterscheidet von anderen, die ihm nicht als inspiriert gelten, um damit vielleicht von vornherein den Einwand der Gegner niederzuhalten, daß er sich zu Unrecht auf die Schrift beriefe, die er so oft abgelehnt. Das gleiche Bild dürfte sich aus der Formel ergeben, mit der Mt. 15, 7 Mk. 7, 6 das

Jesajazitat eingeführt wird: *καλῶς ἐπροφήτευσεν Ἠσαΐας.* Denn auch hier klingt leis der Gedanke an, daß es Worte Jesajas geben muß, in denen das Weissagen nicht ein *καλῶς προφητεύειν* zu nennen ist. Gewiß wird das *καλῶς* nicht sofort einen Hinweis auf die Inspiration enthalten wollen, aber das darf mit Sicherheit gesagt werden, daß dort, wo dem Weissagen dies Urteil nicht zuerkannt werden sollte, unmöglich von göttlichem Ursprung die Rede sein kann.

Zwei Pole lassen sich demnach in der Stellung Jesu zur Schrift erkennen. Dort, wo das Wort des Alten Testamentes als Gotteswort vernommen wird, ist die Beugung unter die absolut bindende Autorität der Schrift vollzogen. Dort, wo Jesus Schriftworte als Menschenweisheit beurteilt, weiß er sich frei von der verpflichtenden Norm.

---

§ 11. Die Dauer der Schriftnorm.

Ein Werturteil, das dem über die Entstehung parallel geht, spricht Jesus aus, wenn er sich zur Dauer der Schriftnorm äußert.

Das Judentum hat ebenfalls hierüber reflektiert. Ewige Dauer hat es der Schrift in ihrem ganzen Umfange zugesprochen. Wohl hat sich dieser Gedanke verschiedenartige Ausdrucksformen geschaffen, aber er selbst bleibt immer der gleiche. Am durchsichtigsten erscheint diese unwandelbare Gültigkeit des Gesetzes natürlich an den Stellen, wo sie mit dürren Worten ausgesprochen ist. Aber auch da, wo von der messianischen Zeit eine Erneuerung geweissagt wird, ist niemals an eine Umgestaltung der gesetzlichen Norm gedacht, sondern stets nur an die des menschlichen Herzens. Das Gesetz ist nicht insofern ein neues, als der Messias einen vollkommeneren Gotteswillen offenbart, sondern insofern als die Erfüllung durch den Frommen

eine völlig andere wird. Israel ist in der messianischen Zeit ein heiliges Volk. Gar von einer Abschaffung des Gesetzes kann geredet werden. Aber was abgeschafft wird, ist nicht die Forderung des Gesetzes, abgeschafft wird nur die Belehrung über das göttliche Gebot in Gottesdienst und Schule, weil das Gesetz im Herzen des heiligen Volkes geschrieben steht. Die Gesetzesnorm selbst hat unverbrüchliche Kraft in alle Ewigkeit.[1]) Nie wäre einem Juden der Gedanke gekommen, daß auch nur eine einzige Satzung von temporärem Wert sein könnte. Kein Gebot, wäre es noch so klein, steht in Gesetz und Propheten, das einmal seine Geltung verliert. Jesus kennt ewige und vergängliche Schriftgedanken. Auch er spricht von einem Gotteswillen, von dem nicht ein Pünktchen weggenommen werden dürfte, aber daneben gibt es für ihn Forderungen, deren Frist er für abgelaufen hält. Das Gesetz trägt Züge, die ewig die gleichen bleiben, aber es hat auch solche, die durch den Messias ausgelöscht werden.[2])

Dieser Unterscheidung begegnen wir zunächst in dem vielverhandelten Spruch Mt. 5, 17. Jesus wehrt den Gedanken ab, daß er gekommen sei, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen; nicht aufzulösen sei er gekommen, sondern zu *πληροῦν*.

Allerdings ist diese Verwendung nur bei zwei der Auslegungen möglich, die zu unserer Stelle gegeben worden sind; es ist darum zunächst erforderlich, die Bevorzugung der Auffassung, von der wir ausgehen, und die zu diesen beiden gehört, exegetisch zu begründen.

---

[1]) L. Jacob, Jesu Stellung zum mosaischen Gesetz. Göttingen 1893. S. 28 f., Anm. 2.

[2]) Diesen Maßstab hat Jesus stets nur auf die Schrift angewandt, soweit sie als Gesetz das Verhalten der Menschen regelt, nie auf die Schrift, soweit sie Weissagung enthält. Er konnte auch darauf nicht angewandt werden: Weissagung, die durch den Messias erfüllt wird, hat eben keine verbindliche Kraft für andere mehr, und die Offenbarung der Endzeit macht den Weissagungsbeweis unnötig.

Der zentrale Begriff in Mt. 5, 17 ist offenbar der Begriff πληροῦν; um ihn gruppieren sich die verschiedenen Erklärungen. Indes ist es nicht möglich, wie Th. Zahn es will,[1]) durch eine lexikalische Untersuchung dieses Begriffs die Entscheidung herbeizuführen. Vielmehr dürfen wegen seiner mannigfaltigen Bedeutungen sich die meisten Auslegungen mit Recht auf den sonstigen Sprachgebrauch berufen. Schon in der griechischen Überlieferung der Jesusworte treten die Nüancen hervor, an die die Erklärungen anknüpfen konnten. Neben der Grundbedeutung „füllen" Mt. 13, 48; 23, 32; Joh. 16, 6 und der Bedeutung „beenden" (= τελειοῦν) Mk. 1, 15; Lk. 21, 24; Joh. 7, 8 hat nämlich πληροῦν die Bedeutungen „ausführen, erfüllen" Mt. 3, 15; 26, 54; Mk. 14, 49; Lk. 4, 21; 24, 44; Joh. 13, 18; 15, 25; 17, 12[2]) und „vollkommen machen"

[1]) Th. Zahn, Das Ev. d. Matth. . . . S. 210.

[2]) Die πλήρωσις der Weissagung in Mt. 26, 54 — Joh. 17, 12, die als „Ausführung" gedacht ist und so mit der πλήρωσις von Gesetz oder Propheten, wie wir sehen werden, nur die Vokabel gemein hat, darum aber für den Gegensatz „vergänglich — unvergänglich" nichts erbringen kann, ganz abgesehen davon, daß „Ausführung" hier das Ende des verbindlichen Charakters bedeutet (vgl. S. 155, Anm. 2), verdiente wohl außerhalb unseres Paragraphen eine selbständige Behandlung, wenn daraus ein Ertrag zu erzielen wäre. Allein es ist die Formel „daß die Schriftstelle (das Schriftwort) verwirklicht würde" Lk. 4, 21 Joh. 13, 18; 15, 25; 17, 12 nur Einleitungsformel zu Stellen, die § 14 (resp. 16) berücksichtigt werden. Mt. 26, 54 aber, Mk. 14, 49 und Lk. 24, 44 lassen überhaupt keine sichere Bestimmung zu. Ob Lk. 24, 44 sich auf die gesamte messianische Weissagung bezieht oder nur auf jenen Kern von Weissagungen, die das Bild des wirklichen Messias (περὶ ἐμοῦ?) getroffen haben, kann schon nicht entschieden werden, wenn πάντα τὰ γεγραμμένα ursprünglich wäre, erst recht nicht, wo es lukanisch ist (vgl. S. 24). Ob Mt. 26, 54 und Mk. 14, 49 alle einzelnen messianischen Stellen der γραφαί im Auge hat oder nur einen gewissen zentralen Bestand, muß ebenfalls eine offene Frage bleiben, die nur die Gesamtanschauung vom Schriftbegriff Jesu beantworten kann.

Ähnlich bieten die Stellen, die von einem τελεῖν (vollkommen erfüllen) der Weissagung reden, keinen Ertrag. Lk. 22, 37 handelt es sich wieder um eine Einleitungsformel zu einem Zitat, das § 14 (resp. 16) berücksichtigt wird. Lk. 18, 31 stellt τελεσθήσεται πάντα τὰ γεγραμμένα . . . τῷ υἱῷ

(= τελειοῦν) Lk. 22, 16; Joh. 16, 24; 17, 13; und zwar geschieht das „vollkommen machen" Lk. 22, 16 durch ein Beseitigen, nämlich der nationalen und kultischen Formen der Passahfeier, Joh. 16, 24; 17, 13 durch ein Hinzufügen, nämlich weiterer Freude. An die dritte Bedeutung schließt sich die Erklärung an, die unsere Stelle unter den Gegensatz „auflösen — ausführen" stellt,[1]) an die vierte alle übrigen. Und zwar wird dabei das Moment des Beseitigens betont, wenn man die Vollendung darin sieht, daß der ideale Gehalt der einzelnen Stellen zutage gefördert wird, während die konkrete Fassung fällt,[2]) und ferner, wenn man die Vollendung darin sieht, daß die Grundwahrheiten der alttestamentlichen Offenbarung in den Vordergrund gestellt werden, während andere Bestandteile der Schrift ihre Geltung verlieren.[3]) Das Moment des Hinzufügens wird aber betont, wenn Jesus sagen soll, daß er durch neue, eigene Lehren die alte Gedankenwelt ergänzen will.[4])

τοῦ ἀνθρώπου, falls ursprünglich, vor die gleiche Alternative wie Lk. 24, 44 (τῷ υἱῷ τοῦ ἀνθρώπου [bei Jesus = ἐμοί und im Gegensatz zum irdischen Messiaskönig?]), verrät sich aber als lukanischen Zusatz durch πάντα τὰ γεγραμμένα und Fehlen in Mt. 20, 18 Mk. 10, 53. Joh. 19, 30 wird kein Objekt des τελεῖν genannt.

Πλησθῆναι (hier = πληρωθῆναι) πάντα τὰ γεγραμμένα Lk. 21, 22 würde sich auf die Gerichtsweissagungen über Jerusalem beziehen, ist aber aus gleichen Gründen wie Lk. 18, 31 lukanisch.

[1]) E. Haupt, Die alttestamentlichen Zitate in den vier Evangelien. Kolberg 1871. S. 27 ff.; H. J. Holtzmann, Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie. Freiburg i. B. u. Leipzig 1896. S. 153 Anm.; B. Weiß, Das Matth.-Ev. . . . zu d. St.; Th. Zahn, Das Ev. d. Matth. . . . S. 210 ff.; K. Benz, Die Stellung Jesu z. alttest. Ges. . . . S. 39.

[2]) A. Tholuck, Bergpredigt Christi. Hamburg 1833. S. 136 f.; auch E. Haupt, vgl. Anm. 1; H. A. W. Meyer, Das Matth.-Ev. . . . zu d. St.; W. M. L. de Wette, Das Neue Testament . . . zu d. St.; W. Beyschlag, Neutestamentliche Theologie. 2. Aufl. 1896. S. 38 f. 108 f. 111 f.

[3]) H. H. Wendt, Der Inhalt der Lehre Jesu. Göttingen 1890. Bd. 4, S. 339 f.

[4]) Bab. Gemara zum Traktat Schabbath XVI, 1, fol. 116ᵇ. Bd. I, S. 599; Klöpper, Jesu Stellung gegenüber dem mosaischen Gesetz, in Hilgenfeld's

Hingegen wird man sich bei der Deutung, die Kögel für πληροῦν vertritt,[1]) allerdings die Frage vorlegen müssen, ob sie noch sprachlich zu rechtfertigen ist. Nach ihr gilt πληροῦν „in Abzielung auf das, was des Gesetzes innerstes Ziel und Wesen ist, das herausgestellt und verwirklicht wird". *Πληροῦν* enthielte also ein doppeltes, das Aufweisen der einheitlichen Grundtendenz an jedem einzelnen Moment einer Norm und das Ausführen der einheitlich verstandenen Norm. Für diese Kombination wird man nun aber in dem Sprachgebrauch des Neuen Testamentes und der Profangräzität vergeblich nach einem überzeugenden Beleg suchen. Denn in den Stellen, die angeführt sind, ist diese Deutung genau so unsicher, ja unsicherer als in Mt. 5, 17. Aber wenn wir uns auch nur darauf beschränkten, die beiden einzelnen Begriffe für sich gesondert an πληροῦν nachzuweisen, läßt uns der Sprachgebrauch im Stich. Wohl heißt πληροῦν, wie wir feststellten, sehr häufig „ausführen", aber nirgends hat es den Sinn „die Einheit aufweisen" oder „zur Einheit führen". Endlich wird man bezweifeln dürfen, daß sachlich so verschiedenartige Aussagen, selbst wenn sie an der gleichen Vokabel gehaftet hätten, gleichzeitig nur mit dem einen Wort ausgesprochen sein sollten.

Trotz dieser Entscheidung über die letzte Deutung von πληροῦν bleibt es aber dabei, daß die terminologische Untersuchung dieses Begriffes nicht zum gewünschten Ziel führt. Zur Klarheit kommen wir nur, wenn wir die Untersuchung auf einen breiteren Boden stellen.

Πληροῦν hat in unserer Stelle nicht die Bedeutung „erfüllen", da der korrekte Gegensatz zum „erfüllen" nicht das καταλύειν, sondern das παραβαίνειν wäre. Das παραβαίνειν

Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie 1896, S. 1 ff.; P. Feine, Theologie des Neuen Testamentes . . . S. 42.

[1]) H. Cremer-J. Kögel, Bibl.-theol. Wörterb. . . . S. 924 f., 709.

ist wie das „erfüllen" ein Handeln unter dem Gesetz, hingegen das *καταλύειν* wie etwa das Verteidigen oder Begründen, die als Korrelat entsprechen müßten, ein Handeln am Gesetz.[1]) Dazu tritt eine Erwägung über *μὴ νομίσητε.* Jesus wehrt hiermit zweifellos einem Mißverständnis. Mag dies nun die Form des Vorwurfs angenommen haben oder der gute Glaube gewesen sein, den seine Hörer hatten oder in Zukunft haben konnten, jedenfalls wird ein Verhalten vorausgesetzt, welches das Mißverständnis verursacht, bei welchem aber Jesus das völlig andersartige Ziel verfolgt, das er in der Rechtfertigung nennt. Solch ein Zwischenglied kann nun für den Gegensatz „auflösen — ausführen" nicht gefunden werden. Wenn Zahn[2]) daran erinnert, daß Jesus an die Predigt des Täufers anknüpfte, so müßte die antinomistische Stimmung beim Täufer erst bewiesen werden; die eschatologische Erwartung ist dafür kein Anzeichen. Daß die Jünger ihre gewohnten Verhältnisse verlassen mußten, um Jesus nachzufolgen, hat schwerlich in ihnen die Vermutung geweckt, daß ihr Meister sich über das Gebot der Schrift hinwegsetzen werde. Daß der Gedanke an die *βασιλεία* ihre Lebensführung beherrschen sollte, harmoniert auf das trefflichste mit der alten Reichsweissagung. Wird darauf hingewiesen, daß Handlungen Jesu vorangegangen waren, die mit der Schrift in Konflikt zu sein schienen, so ist gerade die Voraussetzung antastbar, daß dieser Konflikt ein scheinbarer war; wir werden sehen, daß er wirklich vorhanden war.[3]) Wenn schließlich die Jünger kurz vorher aufgefordert werden, ihre „guten Werke" offen vor den Menschen zu tun und dadurch Gottes Ruhm zu wirken, so weiß ich nicht, wie hieraus auch nur die geringste Gleichgültigkeit gegenüber Gesetz und

---

[1]) Vgl. H. H. Wendt, Der Inhalt der Lehre . . . Bd. II, S. 337.

[2]) Th. Zahn, Das Ev. d. Matth. . . . S. 209.

[3]) S. 177 ff.

Propheten erschlossen werden sollte. Um den Gegensatz „auflösen — ausführen" für unsere Stelle zu stützen, beruft sich Haupt auf das *ποιήσῃ* des 19. Verses.[1]) Aber das mit *ποιήσῃ* unmittelbar verbundene *καὶ διδάξῃ* ist dabei unberücksichtigt geblieben. Und doch zeigt gerade diese Verbindung mit *καὶ διδάξῃ* deutlich, daß *ποιεῖν* und *πληροῦν* nicht synonyme Begriffe sind.

Das erwähnte *μὴ νομίσητε* ist auch gegen die Auffassung als entscheidendes Merkmal heranzuziehen, die im *πληροῦν* ein Hinzufügen erkennen will. Denn wieder würde ein gemeinsamer Ausgangspunkt fehlen, auf den gleichzeitig die falsche Erwartung des *καταλῦσαι* und die Rechtfertigung im *πληρῶσαι* bezogen werden könnte. Wo „hinzugefügt" wird, da kann der Gedanke an ein *καταλῦσαι* nimmer entstehen; das „Hinzufügen" tastet nicht den vorhandenen Bestand an, sondern setzt ihn seinem ganzen Umfang nach voraus.

Auch zur Erklärung Kögels lassen sich in diesem Zusammenhang verschiedene Gesichtspunkte geltend machen. Es ist zunächst die äußerst schwierige Kürzung des Ausdrucks im *ὅτι*-Satz hervorzuheben. Das *νομίζειν*, das Jesus ablehnte, wäre die Meinung, daß er in die Fußstapfen der Rabbinen träte, das *καταλύειν* nur die neue Kritik, die er an dem Verfahren der Rabbinen übt, und darum gleichsam die Begründung für seine Ablehnung; die Gedankenfolge also wäre „denket nicht, daß ich den Weg der Schriftgelehrten gehe, sie heben nur mit ihrer falschen Weisheit die Gültigkeit von Gesetz und Propheten auf". Im Ausspruch Jesu wäre die abgelehnte Meinung verquickt mit dem Grund für ihre Ablehnung. Ferner könnte dem *πληροῦν* auch hier nur ein *παραβαίνειν*, nicht ein *καταλύειν* entsprechen. Der natürliche Gegensatz zum „Erfüllen" ist ja, wie wir oben sahen, das „Übertreten". Und

[1]) E. Haupt, Die alttestamentlichen Zitate . . . S. 27.

das falsche Verständnis der Norm kann nur den Vorwurf eintragen, sie übertreten, doch nicht den, sie abgelehnt zu haben. Weiter ist es mir nicht sicher, ob die Auslegungsmethode der Rabbinen tatsächlich der Zerstücklung bezichtigt werden konnte. Kasuistisch war zweifellos die Entfaltung jedes Gebotes. Ob aber die einzelne Schriftstelle nicht im Zusammenhang mit der Gesamtschrift angeschaut wurde? Die Frage nach dem größten Gebot wurde nicht zum ersten Mal von Jesus gestellt, sondern war vor ihm in der Synagoge diskutiert. Endlich liegt es auf der Hand, daß dort, wo jede Einzelstelle zu bestimmten Grundbegriffen der Schrift in Beziehung gebracht und von da her erklärt wird, der Allegorese in weitestem Maße Tor und Tür geöffnet sein muß. Wie wir aber später feststellen werden, hat Jesus gerade dieses gewaltsame Mittel der Schule prinzipiell nicht benutzt; er suchte stets nur den natürlichen Wortsinn, der sich von selbst darbot.[1])

Die übrigbleibenden Meinungen, die sich das „vollkommen machen" als ein Reduzieren denken, werden beide dem Wortlaut unserer Stelle gerecht. Das *καταλῦσαι* fügt sich mit der Bedeutung „auflösen" bequem dem Zusammenhang ein; denn das Auflösen ist einwandfreier Gegensatz zum Vollenden. Der gemeinsame Ausgangspunkt, der für das *καταλῦσαι* wie *πληρῶσαι* wegen *μὴ νομίσητε* vorhanden gewesen sein muß, wäre darin gefunden, daß Jesus einzelne Gebote außer Kraft setzte; hieraus entstand naturgemäß die Vermutung, daß er das Alte Testament überhaupt auflösen wolle, Jesus aber konnte gerade solch Tun die Vollendung der heiligen Norm nennen. Für den *ὅτι*-Satz haben wir nicht anzunehmen, daß die Ablehnung und ihre Begründung ineinander verschränkt sind, wir haben es lediglich mit einer Ablehnung zu tun.

[1]) § 15.

Wiewohl aber beide Meinungen dem Text entsprechen, möchte ich dennoch der zweiten, die mit einem gänzlichen Beseitigen einzelner Schriftstellen rechnet, vor der ersten den Vorzug geben, die das Beseitigen nur so weit gelten läßt, als die ewige Idee unberührt bleibt, die der aufgehobenen Bestimmung zugrunde liegt. Haupt entwickelt für die erste Meinung ein anschauliches Beispiel.[1]) Ex. 23, 19; 34, 26; Dt. 14, 21 ist es verboten, das Böcklein in der Milch seiner Mutter zu kochen. Jesus würde nun Gesetz oder Propheten zu ihrer eigentlichen Geltung verhelfen, indem er diese Verordnung selbst fallen ließe, jedoch die „unzerstörbar sittliche Wahrheit" hervorhöbe, die ihr zugrunde liegt; diese wäre, „daß die Pietätsverhältnisse allüberall geschont und geehrt werden sollen". So anschaulich dieses Beispiel die Meinung Haupt's usw. erläutert, so deutlich enthüllt es ihre Mängel. Denn es berührt doch auffallend, daß als treffendstes Beispiel ein solches gewählt ist, das Jesus nie gegeben hat, das vielmehr eigens für diesen Zweck konstruiert werden muß, obgleich sein ganzes Leben eine große Auseinandersetzung mit Gesetz und Propheten war. Und ferner liegt es auch hier auf der Hand, daß die Methode, die Jesu in der Schriftauslegung zugemutet wird, eine Allegorese und dialektische Spitzfindigkeit voraussetzt, mit der er würdig an der Seite des gewandtesten Rabbis stehen könnte, von der er aber in Wirklichkeit himmelweit entfernt war.

Haben wir aber den eigentlichen Sinn von Mt. 5, 17 darin zu suchen, daß Jesus Gesetz und Propheten zur Vollendung bringen will, indem er einzelne Verordnungen aufhebt,[2]) so

[1]) E. Haupt, Die alttestamentlichen Zitate . . . S. 28.

[2]) Das aramäische Äquivalent für *πληροῦν* wage ich nicht zu bestimmen. Sicher ist es nicht קיים, das A. Wünsche (Zur Muttersprache Jesu, in Vierteljahrsschrift für Bibelkunde, Talmudische und Patristische Studien. 1904. S. 105) vorschlägt, und das vielleicht sonst richtig sein kann. קיים hat die Bedeutungen „bestätigen", „erfüllen", aber nicht „vollkommen

haben wir uns für die eine der beiden Auslegungen entschieden, die die Stelle für unseren Paragraphen von Wichtigkeit machen.[1]) Denn gibt es für Jesus Bestandteile in der Schrift, die aufgelöst werden können, während andere in ihrer unverbrüchlichen Geltung um so stärker zu betonen sind, so liegt darin die Unterscheidung ausgesprochen, auf die es ankommt, die Unterscheidung von ewigen und vergänglichen Schriftgedanken.

Hinter Mt. 5, 19 ist nach dem Zusammenhang, in dem dieser Spruch überliefert wird, die gleiche Vorstellung zu suchen. Die *ἐντολαὶ ἐλάχισται*, deren strenge Beobachtung gefordert wird, sind Teile des *νόμος*, von dem V. 18 die Rede ist. Wie wir aber sehen werden, handelt es sich bei diesem *νόμος* nicht um das Alte Testament, sondern um das göttliche Gesetz, das im Alten Testament vorliegt, aber nicht mit ihm identisch ist.[2])

Mt. 5, 20 kann mit der besseren Gerechtigkeit der Jünger eine getreuere oder eine sinngemäßere Erfüllung der Gerechtigkeitsnorm, als bei den Rabbinen und Pharisäern üblich war (vgl. Mt. 23, 23), gemeint sein; oder aber es ist an eine bessere Gerechtigkeit insofern zu denken, als die Gerechtigkeitsnorm selber eine vollkommenere sein sollte,[3]) d. h. durch Ergänzung, Vertiefung oder Rückbildung einer wesentlichen Korrektur zu unterziehen war. Durch den Zusammenhang wird von den fünf Möglichkeiten nur die letzte offen gelassen. V. 20 begründet

machen". Die Septuaginta gibt gern מלא mit *πληροῦν* wieder; doch auch dies hat weder im Hebräischen noch im Aramäischen die Bedeutung „vollkommen machen". Ob כלי oder תמם in Betracht kommen, für die wenigstens im Neuhebräischen, wenn auch noch nicht im palästinensischen Aramäisch, jene Bedeutung nachgewiesen ist? Die Septuaginta würde entsprechende, wenn auch vereinzelte Parallelen bieten.

[1]) Die andere ist die von Tholuck, Haupt usw.

[2]) S. 164 f.

[3]) Die Aufforderung Mt. 23, 3, alles zu tun und zu halten, was die Schriftgelehrten und Pharisäer sagen, möchte, aus dem Zusammenhang genommen, allerdings als Anerkennung der pharisäischen Gerechtigkeits-

($\gamma\acute{\alpha}\varrho$), weshalb Jesus V. 17—19 seine Stellung zum Gesetz gerechtfertigt hat; er mußte sein Erfüllungsvorhaben in den Vordergrund rücken, denn seine Predigt fordert Abänderung der Gerechtigkeit, die Rabbinen und Pharisäer lehren. Gibt aber Jesus hiermit den Anlaß an, aus dem die falsche Erwartung der Schriftauflösung V. 17 entstehen konnte, so haben wir es offenbar mit jenem Verhalten zu tun, das uns bei der Erörterung des *μὴ νομίσητε* beschäftigte, und es ist mit der Verbesserung der Gerechtigkeit, die sie eine Auflösung des Alten Testamentes nennen, er eine Vollendung, nichts anderes gemeint als jene Rückbildung der Schriftnorm. Dasselbe Verständnis fordern die folgenden Worte der Bergpredigt. Wenn der Vorwurf gegen Pharisäer und Schriftgelehrte im einzelnen dahin gekennzeichnet wird, daß sie sich mit den primitiven Forderungen des fünften und sechsten Gebotes begnügen, daß sie der mosaischen Anordnung über den Scheidebrief Folge leisten, daß sie das Schwurgebot anerkennen, daß sie das Wiedervergeltungsrecht unbesehen hinnehmen, daß sie die Predigt des Feindeshasses nicht bekämpfen,[1] kurzum daß sie den Umfang ihrer alttestamentlichen Norm nicht reduzieren, so liegt eben dieser Gedanke auch im thematischen Obersatz.[2])

Mt. 5, 18 Lk. 16, 17 spricht von der Unvergänglichkeit des *νόμος*. Dieser Begriff kann auf das Alte Testament bezogen

---

norm erscheinen. Indes im weiteren Verlauf der Rede V. 13 ff. mißbilligt sie Jesus mit strengen Worten. Er will mit jener Aufforderung wohl nur der großen Grundwahrheit entsprechen, daß die Masse führende Autoritäten braucht, die er, jedenfalls vorläufig, in Schriftgelehrten und Pharisäern sieht (vgl. K. Benz, Die Stellung Jesu z. alttest. Ges. . . . S. 4).

[1]) S. 177 ff.

[2]) Auch dann, wenn in V. 20 nicht der beherrschende Gedanke zu V. 17—19 und V. 21 ff. gesehen wird, sondern nur eine kurze Begründung zu V. 19, spiegelt sich darin die gleiche Anschauung wie oben wider. Die bessere Gerechtigkeit wäre identisch mit der Beugung unter die kleinsten Gebote des eigentlichen Gotteswillens.

werden, kann aber auch ganz allgemein das göttliche Gesetz bezeichnen, und zwar gleichviel, ob dabei an eine umfassendere Norm oder nur an den idealen Gehalt oder die großen Grundwahrheiten des Alten Testamentes gedacht ist. Die beiden letzten Möglichkeiten widersprechen auch nicht dem Umstand, daß kein Jota oder Häkchen vom *νόμος* vergehen soll. *Ἰῶτα ἢ κεραία* brauchen durchaus nicht buchstäblich verstanden zu werden, sondern dementsprechend, daß das Jesuswort oft die Gleichnisform wählte, kann auch hier eine bildliche Redeweise vorliegen. Ja die Matthäusrelation fordert sie; wenn im folgenden Satz die Worte *μίαν τῶν ἐντολῶν τούτων τῶν ἐλαχίστων* stehen, so ist damit jener Ausdruck aufgenommen und gedeutet. Die Entscheidung wird durch die Sprüche ermöglicht, die bei Mt. und Lk. voraufgehen. Im Matthäusevangelium ist es der Spruch vom Auflösen und Rückbilden V. 17. Ihn begründet (*γάρ*) unsere Stelle; was dort Pflicht für Jesus im besonderen ist, wird hier aus einer großen Reichsgottesordnung abgeleitet. Haben wir es aber nur mit einer Verallgemeinerung gegenüber dem Einzelfall zu tun, geht der Grundsatz von der Unvergänglichkeit des Gesetzes dem konkreten Wort vom Auflösen und Rückbilden parallel, so kann es nicht das Schriftganze, darf es nur ein Ausschnitt aus diesem sein, dessen ewige Gültigkeit Jesus in unserem Spruch vertritt. Die Gedankenfolge wäre demnach: Jesus lehnt die Vermutung der Juden ab, daß er gekommen sei, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen; wenn er tatsächlich einzelnen Satzungen ihren Wert abgesprochen habe, so habe er damit nicht bezweckt, die Schrift zu zersetzen, sondern sie auf ihren Vollwert zu bringen. Daß dieser pietätvolle Respekt aber seine wahre Stimmung gegenüber der Schrift sei, auch wenn er hier und da etwas aus ihr herausbrechen müsse, ergäbe sich aus einer großen Weltordnung, an die der Gottgesandte erst recht gebunden sei,

daß von dem göttlichen Willen, der in der Schrift enthalten ist, auch nicht das kleinste Gebot in alle Ewigkeit außer Kraft gesetzt werden darf. Im Lukasevangelium ist es die Verbindung mit dem scheinbar ganz entgegengesetzten Wort Luk. 16, 16, die uns die Erinnerung an den eigentümlichen Sinn unseres Spruches erhält. Der Aussage über die Unvergänglichkeit des *νόμος* wird in starkem Kontrast der Gedanke vorangestellt, daß *ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται* nur bis auf Johannes in Geltung waren. Soll in diesem Nebeneinander kein unüberbrückbarer Widerspruch liegen, so muß *νόμος* etwas anderes als *ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται* sein. Kann aber der *νόμος*, der ewig bleibt, keine umfassendere Norm als *ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται* sein, da diese dann nicht ungültig würden, so muß es jener Kern sein, von dem die vergänglichen Hüllen weggenommen sind.

Für den Fall, daß Mt. 11, 13 Lk. 16, 16 in der Lukasrelation am ursprünglichsten überliefert, also kein *ἐπροφήτευσαν* hinter *Ἰωάννου* zu lesen ist, wäre natürlich auch dieser Spruch als ein besonderes Zeugnis für die Unterscheidung von ewigen und vergänglichen Schriftgedanken anzusprechen. Die harte Aussage, daß *ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται* nur bis auf Johannes in Geltung waren, erhielte ihre Einschränkung durch die Verbindung mit Lk. 16, 17, wo für den eigentlichen Gotteswillen Unwandelbarkeit konstatiert ist. Die Vergänglichkeit von „Gesetz und Propheten“ hätte den Sinn, daß nur der Kodifizierung im Kanon die unbedingte Anerkennung zu versagen wäre, während der heilige Kern normativ bliebe.

Stellen wie Mt. 3, 15 und 7, 12 können nicht zugunsten der dargelegten Unterscheidung angeführt werden, deuten aber auch nicht auf andersartige Ansätze in der Auffassung Jesu.

Wenn es sich Mt. 3, 15 für Jesus und den Täufer ziemt, *πᾶσαν δικαιοσύνην* zu erfüllen, so braucht der Nachdruck nicht bloß auf *πᾶσαν* zu ruhen, sondern kann zugleich auf *δικαιο-*

σύνην liegen, so daß bloß die Satzung gemeint ist, die wirklich „recht" ist; hierauf weist schon die Erwägung, daß Jesus die Rechtssatzungen der Pharisäer sicher nicht in das *πᾶσαν* einschließen wollte, hierauf auch der Umstand, daß ganz einzigartig *δικαιοσύνη* statt *δικαίωμα* vom Übersetzer gewählt ist. Wenn Mt. 7, 12 die Pflicht der Nächstenliebe *ἐστὶν ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται,* so muß zum mindesten die Frage offen bleiben, ob Jesus diese Pflicht in jeder Einzelstelle gefunden hat oder nur im Kern der Schrift; wie wenig der Ausdruck gepreßt werden darf, wird daraus ersichtlich, daß die Stellen, die die Weissagung enthalten oder die Gottesliebe gebieten, sicher nicht in diese Zusammenfassung hineingezogen sein können.

Gegen unsere Erkenntnis, die Auflösung des Schriftganzen, die Jesus ablehnt, von der Auflösung der Einzelstelle, die für ihn möglich ist, zu unterscheiden, kann nicht Joh. 7, 23 geltend gemacht werden, wo die genaue Beobachtung der Beschneidungsvorschrift mit einem *ἵνα μὴ λυθῇ ὁ νόμος Μωϋσέως* begründet wird, es also scheinen könnte, als ob die Auflösung einer einzelnen Stelle für Jesu Empfinden mit der Auflösung des Schriftganzen identisch wäre. Es ist nämlich die Wendung deutlich im Sinn der Angreifer gesprochen und gibt durchaus nicht Jesu Meinung wieder. Denn das *ἵνα μὴ λυθῇ ὁ νόμος Μωϋσέως* ist die Tendenz der jüdischen Satzung, auch am Sabbat die Beschneidung vorzunehmen. Ebensowenig Joh. 10, 35, wo die Beugung unter das Psalmwort mit *καὶ οὐ δύναται λυθῆναι ἡ γραφή* eingeprägt wird und *ἡ* generell zu fassen ist.[1]) Man hat sich auch hier, wie es Kähler[2]) tut, für die Möglichkeit zu entscheiden, daß Jesus vom Standpunkt der Gegner gesprochen habe; dies wird ohnehin nahegelegt durch die eigentümliche Wendung *ἐν τῷ νόμῳ ὑμῶν* V. 34.

---

[1]) S. 14.

[2]) M. Kähler, Jesus und das Alte Testament. Leipzig 1896. S. 35.

§ 12. Die großen und kleinen Gebote.

Soweit das Problem der großen und kleinen Gebote vom Schriftgelehrtentum erörtert ist, ist es kein Problem, das zu dem Lehrstück „Schriftbegriff“ in Beziehung zu setzen wäre; vielmehr müßte es im Zusammenhang mit den Fragen nach Gerechtigkeit und Vergeltung behandelt werden. Denn nie hat der gesetzesstrenge Jude daran gedacht, auch nur den geringsten Hinweis auf eine verschiedenartige Autorität der Schriftstellen damit zu verbinden, so daß ein Gebot verpflichtend, ein anderes es nicht gewesen wäre; jedes Gebot war göttliche Norm. Es war vielmehr die Abstufung im Lohngedanken, die sich in jener Unterscheidung ihr Korrelat geschaffen hatte; dementsprechend, daß man neben die Vergeltung, die schon im Diesseits begann, die andere setzte, die erst im *αἰὼν μέλλων* ihren Anfang nahm, hatte man aus dem Gesamtumfang der Schrift die großen Gebote hervorgehoben, die unter allen Umständen erfüllt werden mußten, sollte wenigstens die jenseitige Vergeltung erreicht werden.[1] Auch Jesus hat das Problem der großen und kleinen Gebote erwogen. Mt. 9, 13; 12, 7 stellt er nach dem Hoseawort *ἔλεος* gegen *θυσία*. In dem Weheruf über die Schriftgelehrten und Pharisäer Mt. 23, 23 Lk. 11, 42 rückt er an Stelle der peinlichen Befolgung der Zehntvorschriften die Pflichten gegen den Nächsten in den Vordergrund, zuverlässige Rechtsprechung, Mitleiden, Treue. In dem berühmten Gespräch mit dem Schriftgelehrten Mt. 22, 34 f. Mk. 12, 28 ff. Lk. 10, 25 ff. nennt er mit Worten aus dem Gesetz die Liebe zu Gott und die Liebe zum Nächsten als die beiden großen Maßstäbe, an denen der Wert jeder Einzelvorschrift zu bemessen sei. Aber es scheint, als wäre das Interesse, das nunmehr an der Unter-

---

[1]) E. Haupt, Die alttestamentlichen Zitate . . . S. 33; H. J. Holtzmann, Lehrbuch der Neutestamentlichen . . . S. 41. 144.

scheidung der großen und kleinen Gebote haftet, ein anderes geworden. Es ist nicht mehr der Lohngedanke, auf den die Fragestellung abzielt. Wenn die Anzeichen nicht täuschen, ist der Lohngedanke ersetzt durch den Schriftbegriff. Große Gebote sind jetzt die, die die Norm enthalten, kleine die, denen die zwingende Autorität fehlt, wenn sie auch, wenigstens teilweise, nützlich und gut zu befolgen sein mögen.

Die eigentümliche Wendung, die der Lohngedanke bei Jesus bekommen, und die die Voraussetzungen beseitigt hat, daraus das Problem einst erwachsen war, hätte naturgemäß zur Ablehnung der alten Fragestellung führen müssen. Für die Synagoge hatte der Gradunterschied in der Vergeltung nichts Befremdliches. Jesus bekämpfte den Versuch, aus der Religion ein Rechenexempel zu machen. Es gibt nur einen Lohn, für alle gleich, die belohnt werden sollen (Mt. 20, 1—16). Der Synagoge war der Gedanke geläufig, daß der wahrhaft Fromme schon auf Erden mit reichen Glücksgütern belohnt würde. Jesus weiß von dieser göttlichen Gegenleistung nichts. Er fordert die Gleichgültigkeit gegenüber den Schätzen der Welt (Mt. 19, 16 ff. Mk. 10, 17 ff. Lk. 18, 18 ff.) und verheißt dem Gläubigen das Leiden (Mt. 10, 38 × Lk. 14, 27 u. a.). Dennoch wird die Unterscheidung der großen und kleinen Gebote beibehalten. Es liegt auf der Hand, daß die alte Lehre in der Verkündigung Jesu neue Motive erhalten haben muß, und man wird nicht fehl gehen, wenn man diese Motive im Werturteil über die Schriftautorität sucht. Denn kann die Unterscheidung nicht mehr von außen an die Schrift herangetragen worden sein, wie es bei dem Lohngedanken geschah,[1]) so müssen dafür die Ursachen in der Beschaffenheit der Schrift selbst gesucht werden.

[1]) Allenfalls könnte man daran denken, daß das Problem der Pflichtenkollisionen das neue Motiv gewesen sei, also dargelegt werden sollte,

Mt. 9, 13; 12, 7 werden ἔλεος und θυσία durch καὶ οὐ in einen absoluten Gegensatz gebracht; es liegt nicht so, wie es in Hos. 6, 6 die Septuaginta mit ihrem ἤ oder der Targum mit seinem קדמי glaubhaft machen möchte, daß beiderlei Gebote gottgewollt seien, nur die einen in erster, die anderen in zweiter Linie, vielmehr will Gott die einen, die anderen will er nicht. Damit ist die Unterscheidung zwischen großen und kleinen Geboten unumwunden als eine Unterscheidung innerhalb der Schriftnorm ausgesprochen; die einen sind verbindlich, die anderen sind es nicht. Diese Bestimmtheit des Jesuswortes sucht zwar Zahn [1]) dadurch zu beseitigen, daß er an das andere Versglied von Hos. 6, 6 ודעת אלהים מעלות erinnert, dies übersetzt „und Erkenntnis Gottes mehr als Brandopfer" und danach ולא interpretiert. Aber weder kann ולא seine absolute Kraft verlieren, noch muß מן unbedingt komparativisch gefaßt werden; vielmehr ist es dem ולא entsprechend zu übersetzen „mit Absehen von". [2]) Stellen, nach denen Jesus das kultische Verhalten zugelassen hat, wie Mt. 5, 23; 23, 3. 23, beweisen natürlich nicht, daß er es für notwendig hielt.

Bedeutsam ist die Wendung, mit der Jesus nach Mt. 22, 40 die Belehrung des Rabbinen abschließt, „an diesen zwei Geboten hängt das ganze Gesetz und die Propheten". Allerdings muß eine Abschwächung des klaren Bildsinnes von κρέμαται vermieden werden, wie sie z. B. von Weiß vorgenommen wird, der die beiden Gebote „das prinzipaliter Bedingende" sein läßt, so daß sie gleichsam die Wurzeln der übrigen Gesetzesforderungen

---

welche der göttlichen Forderungen im Konfliktsfall den Vorrang verdienten; indes dort, wo es tatsächlich Pflichtenkollisionen zu lösen galt, hat sich Jesus nie auf die „großen" und „kleinen" Gebote berufen, vgl. z. B. Mt. 12, 1—4 Mk. 2, 23—28 Lk. 6, 1—5; Joh. 7, 22 f.

[1]) Th. Zahn, Das Evang. des Matth. . . . S. 375.

[2]) W. Gesenius-E. Kautzsch, Hebräische Grammatik. Leipzig 1902. § 119 w.

werden.[1]) Wohl beweisen die Belegstellen aus der Profangräzität und Judith 8, 14, daß *κρέμαμαι* in übertragener Bedeutung gebraucht wurde, jedoch nicht, daß dabei das Bild des Hängens in das vom Hervorwachsen übergegangen ist. Indes wird man zur Erklärung unseres Spruches überhaupt nicht vom griechischen Lexikon auszugehen brauchen, sondern sich direkt an das aramäische Idiom halten dürfen; denn das eigenartige *ἐν* statt des gewöhnlichen *ἐπὶ* resp. *ἐκ* belehrt, daß wir es mit einer streng wörtlichen Wiedergabe von אִיתְּלִי בְּ (vgl. Septuaginta *κρεμάζω, κρεμάω, κρεμάννυμι* = תלה[2]) zu tun haben. Diesem Begriff wäre aber die vermutete Nüance genau so fremd wie dem *κρέμαμαι*. Die bildliche Wendung ist zu nehmen, wie sie lautet. Wie ein Gegenstand an Nägeln hoch (תְּלִי in die Höhe richten, aufhängen) aufgehängt ist, so ist das ganze Gesetz und die Propheten aufgehängt an den beiden Geboten.[3]) Mit andern Worten die beiden Gebote Liebe zu Gott und Liebe zum Nächsten sind das Haltende; wären sie nicht, würden Gesetz und Propheten herniederstürzen; weil aber die Maßstäbe, große und kleine Gebote zu unterscheiden, vorhanden sind und von der Schrift selbst geboten werden, darum kann sie die maßgebende, allen sichtbare Norm werden. Damit soll nicht gesagt sein, daß der Nachdruck von V. 40 auf dem *κρέμαται* liegen müsse, als wolle Jesus nach Angabe der beiden Maßstäbe V. 37—39 noch eine Bemerkung über ihre Bedeutung für die Schriftgeltung hinzufügen, der Nachdruck könnte ebensogut auf dem *ταύταις ταῖς δυσὶν* liegen, so daß Jesus die Angabe von V. 37—39 resümierte und nur nebenbei in das Prädikat einen ihm selbstverständlichen Gedanken einfließen

[1]) B. Weiß, Das Matth.-Ev. . . . zu d. St.; vgl. B. Weiß, Lehrbuch der Biblischen Theologie des Neuen Testamentes. Stuttgart u. Berlin 1903. S. 87.

[2]) E. Hatch und H. A. Redpath, A Concordance . . . Bd. II, S. 785c.

[3]) Vgl. Th. Zahn, Das Evang. des Matth. . . . S. 637.

ließe, der auf den zentralen Wert der Maßstäbe anspielte; aber wie dem sei, wir heben jedenfalls dieses κρέμαται hervor, weil an ihm erkennbar wird, wie gering Jesus wegen der kleinen Gebote Gesetz und Propheten wertet, solange das Instrument fehlt, die großen freizulegen.

Die Voraussetzung, daß Jesus überhaupt große und kleine Gebote unterschieden habe, wird von B. Weiß angefochten.[1]) Allein auf Mt. 5, 18 kann man sich schwerlich berufen. Jesus würde höchstens die Übertretung der „kleinen" Gebote verbieten, jedoch die Unterscheidung zwischen „großen" und „kleinen" Geboten beibehalten. Es handelt sich aber gar nicht um große und kleine Gebote im Sinn eines qualitativen Urteils, sondern die Unterscheidung ist eher quantitativ gemeint (auffallend — unscheinbar);[2]) und die Aussage ist gar nicht auf „Gesetz und Propheten" bezogen, sondern auf den νόμος, an dieser Stelle das göttliche Gesetz in der Schrift.[3]) Die Frage, ob Mt. 7, 12 die Forderung der Nächstenliebe in jeder Einzelstelle der Schrift gefunden wurde oder in einem bestimmten Kern, mußte schon oben eine offene genannt werden.[4]) Mt. 22, 40 wäre allerdings bei der Deutung, die Weiß für κρέμαται vertritt, zuungunsten der Unterscheidung zu verwenden; statt dem Schriftgelehrten die gewünschten Maßstäbe zu geben, hätte ihn Jesus über den gleichartigen Wert aller Gebote belehrt. Nur läßt sich die vorausgesetzte Deutung von κρέμαται, wie wir sahen, sprachlich nicht rechtfertigen, und die Markusüberlieferung, die die Unterscheidung bis zum Schluß klar aufrecht erhält, zerstört gründlich die Folgerungen, die gezogen sind. Mt. 23, 23 sind mit τὰ βαρύτερα τοῦ νόμου, die die Pharisäer in ihrer Unter-

---

[1]) B. Weiß, Lehrbuch der Biblischen Theologie . . . S. 86 f.

[2]) „geringfügig" B. Weiß, Das Matth.-Ev. . . . zu d. St.; Th. Zahn, Das Evang. des Matth. . . . S. 214.

[3]) S. 164 f. — [4]) S. 167.

weisung zurückstellen, die wichtigeren Bestandteile des Gesetzes[1]) und nicht die schwerer zu erfüllenden[2]) gemeint. Schwer zu erfüllende Forderungen (*φορτία βαρέα*) haben die Pharisäer nicht zurückgestellt, sondern nach V. 4 den Menschen auferlegt; und der Spruch vom Mückenseien und Kamelverschlucken V. 24 läßt sich am einfachsten deuten, wenn an das Beachten der unwichtigen und das Übersehen der wichtigen Gebote gedacht wird.

---

§ 13. Die Wertaussage der Schriftnamen.

Einzelbezeichnungen für Teile der Schrift, Gruppen und Bücher, wie *νόμος*, *Μωϋσῆς*, *προφῆται*, *ψαλμοί* (wohl = תּוּשְׁבְּחָתָא), *Ἠσαΐας*,[3]) enthalten naturgemäß keine Andeutungen über die Schriftautorität; wollen sie doch nicht die Bücher, die sie bezeichnen, von der ungleichartigen profanen Literatur absondern, etwa die Thora von sonstigen Gesetzen, die Prophetie von heidnischer Mantik, die heiligen Gesänge von weltlicher Poesie, sondern lediglich innerhalb einer gleichartigen Literatur die Übersicht ermöglichen. Anhaltspunkte, wie wir sie suchen, lassen sich nur bei den Bezeichnungen vermuten, die das Schriftganze umfassen.[4])

---

[1]) W. M. L. de Wette, Das Neue Test. zu d. St.; H. A. W. Meyer, Das Matthäusev. . . . zu d. St.; Th. Zahn, Das Ev. d. Matth. . . . S. 644.

[2]) B. Weiß, Das Matth.-Ev. . . . zu d. St.

[3]) Über *νόμος* S. 82. 83 f.; *Μωϋσῆς* S. 82 f., *προφῆται* S. 83 f., *ψαλμοί* S. 24 ff., 84.

Δανιήλ Mt. 24, 15 (gegen Mk. 13, 14 Lk. 21, 20 om.) ist Eigentum des Matthäus, vgl. S. 152 und *τὸ ῥηθὲν διά* (sonst Mt. 1, 22; 2, 15. 17. 23; 4, 14; 8, 17; 12, 17; 13, 35; 21, 4; 27, 9). *Βίβλος Μωϋσέως* Mk. 12, 26 (gegen Mt. 22, 31 om.) gehört Markus, vgl. S. 152; ähnlich *βίβλος ψαλμῶν* Lk. 20, 42 (gegen Mt. 22, 43 *ἐν πνεύματι*, Mk. 12, 36 *ἐν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ*) Lukas, vgl. S. 152.

[4]) Vgl. § 3.

Ein Hinweis auf die hohe Autorität der Schrift scheint in den zusammengesetzten Bezeichnungen *ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται* und *ὁ νόμος Μωϋσέως καὶ οἱ προφῆται καὶ ψαλμοί* nicht gegeben zu sein, wollen sie doch nur knappe Inhaltsangaben bieten. Noch weniger kann den Verbindungen von *νόμος* mit dem pron. pers. (resp. poss.) etwas entnommen werden; näheres hierüber unten. Hingegen ist der Gebrauch von *ὁ νόμος* und eventuell auch von *οἱ προφῆται* beachtenswert, wenn sie auf das ganze Alte Testament angewandt werden. Denn diese Begriffe beschreiben dann nicht einfach den Umfang des Alten Testamentes, sondern charakterisieren es gegenüber sonstiger Literatur. Und da ist das Alte Testament *ὁ νόμος*, wir dürfen zur Verdeutlichung hinzufügen *κατ' ἐξοχήν*, oder *οἱ προφῆται*, und wir dürfen wieder hinzufügen *κατ' ἐξοχήν*. Es ist zweifellos die einzigartige Würde der Schrift, die mit solchen Wendungen anerkannt wird. Allerdings könnte man denken, daß hier nichts anderes als eine bedeutungslose Anlehnung an den vulgären Sprachgebrauch vorliegt; doch scheinen die folgenden Beobachtungen nebenher auch dies zu rechtfertigen, daß die Wahl der termini technici nicht ohne Absicht getroffen ist.

Spuren, die auf eine Einschränkung in der Verehrung hindeuten, lassen sich ebenfalls an den Namen der Schrift erkennen. Es will beachtet sein, daß der Begriff „heilig" in der üblichen Kanonbezeichnung eine wichtige Rolle spielte. Solch ein Titel ist *ἡ ἱερὰ βίβλος* bei Alexander Polyhistor;[1]) er findet sich auch 2. Makk. 8, 23. Philo schreibt *αἱ ἱεραὶ γραφαί* und *τὰ ἱερὰ γράμματα.*[2]) Im Neuen Testament heißt es

[1]) Eusebius, Praeparatio evangelica IX, 29, hrsg. von Thom. Gaisford. Oxford 1843. Bd. II, S. 409. 421.

[2]) z. B. Th. Mangey, Philonis . . . Bd. I, S. 546, De profugis, Bd. II, S. 243, De animalibus sacrificio idoneis; Bd. II, S. 179, De Mose liber III.

Röm. 1, 2 *γραφαὶ ἅγιαι*, 2. Tim. 3, 15 *ἱερὰ γράμματα*, Röm. 7, 12 wird vom *νόμος* gesagt, daß er *ἅγιος* sei. Josephus hat *αἱ ἱεραὶ βίβλοι, βιβλία ἱερά, τὰ ἱερὰ γράμματα,*[1]) die rabbinische Literatur spricht von den כתבי הקדש. Jesus meidet diese Formeln. „Heilig" ist für ihn der *πατήρ* Joh. 17,11, *τὸ πνεῦμα* Mt. 28, 19; Mk. 12, 36; 13, 11; Lk. 10, 21; 11, 13; 12, 12; Mt. 12, 32 Mk. 3, 29 Lk. 12, 10; Joh. 14, 26; 20, 22, *οἱ ἄγγελοι* Mk. 8, 38 Lk. 9, 26, die Lehre des Evangeliums Mt. 7, 6,[2]) nie wird dieser Begriff in der Schriftbezeichnung angewandt. Die Aussage der absoluten Vollkommenheit, die im Heiligkeitsbegriff liegt, kann der nicht vom Alten Testament machen, der selbst es „vervollkommnen" will.

Dieselbe Einschränkung läßt sich den eigentümlichen Wendungen der johanneischen Überlieferung *ὁ νόμος ὁ ὑμέτερος* (8, 17), *ὁ νόμος ὑμῶν* (10, 34), *ὁ νόμος αὐτῶν* (15, 25)[3]) entnehmen. Gewiß wird man in der Übersetzung das Pronomen frei umschreiben dürfen, der Satz „auf das ihr (sie) solchen Wert legt (legen)"[4]) würde treffend seinen Sinn wiedergeben. Doch darf die Umschreibung nicht dazu dienen, den Nachdruck, der dabei auf dem Pronomen zu liegen hat, abzuschwächen. Bei Weiß wird aus dem „ihr" ein „auch ihr" gemacht, wenn mit dem Pronomen „auf den gemeinsamen Boden des Gesetzes" zurückgegangen werden soll.[5]) Die schwierigen Umschreibungen Zahn's scheinen den Ton überhaupt vom Pronomen zu nehmen

---

[1]) Stellen bei G. Hölscher, Kanonisch . . . S. 2, Anm. 1; außerdem ant. X, 10, 4. Bd. II, S. 382; vgl. auch ant. V, 1, 17 *ἐν τῷ ἱερῷ γραμμάτων* Bd. I, S. 282.

[2]) Mt. 24, 15 (gegen Mk. 13, 14 Lk. 21, 20) *ἐν τόπῳ ἁγίῳ* Bedeutung und Ursprünglichkeit unsicher.

[3]) sachlich gleich *ὑμῖν* Mt. 19, 8 Mk. 10, 3. 5, jedoch wohl nicht Mt. 22, 31.

[4]) W. M. L. de Wette, Das Neue Testament . . . zu Joh. 8, 17.

[5]) B. Weiß, Das Joh.-Ev. . . . zu Joh. 10, 34.

und ihn ganz auf das ergänzte Verbum zu übertragen.[1]) Wird aber dem Pronomen sein Wert gelassen, so ist damit der selbstverständliche Gegensatz anerkannt, in dem das ὑμέτερος usw. zu einem ἐμός resp. ἐμοῦ steht. Das Gesetz, das ausdrücklich als das der angeredeten Gegner hingestellt wird, kann nicht identisch sein mit dem, dem Jesus folgt. Die Fassung, die die heilige Norm in den Urkunden der Väter erhalten hat, mögen die Juden als die endgültige ansehen, Jesus, der einen vollendeteren Ausdruck des göttlichen Willens kennt, hält sie nicht dafür.

§ 14. Anerkennung und Ablehnung von Schriftstellen.

An der Art, wie Jesus die einzelnen Schriftworte verwendet, sie anerkennt oder ablehnt, wurde bisher fast ausschließlich, abgesehen von den Äußerungen Mt. 5, 17 ff.; Lk. 16, 16 f., seine Stellung zur Schrift untersucht. Wenn wir nun auch meinen, daß dieses Beobachtungsfeld neben dem eben erwähnten nicht das einzige bleiben darf, so soll dem berechtigten Moment, das dem bisherigen Verfahren zugrunde liegt, in vollem Umfange zugestimmt werden. Die Art, wie Jesus im täglichen Leben das Schriftwort gebraucht, gewährt nicht bloß reichste Gelegenheit, seine Stellung zu beobachten, sondern ist naturgemäß dasjenige Verhalten, in dem sie sich am ehesten, wenn überhaupt, einen passenden Ausdruck verschaffen mußte.

In weitgehendstem Maße hat sich Jesus auf den Boden der Schrift gestellt. Sein Auftreten ist machtvolle Neubelebung der alten Gottesgedanken. Die Forderung, die er in Lehre und Tun an die Menschen stellt, ist die Forderung der Schrift.

---

[1]) Th. Zahn, Das Ev. d. Joh. . . . S. 402 zu Joh. 8, 17; S. 461 zu Joh. 10, 34.

Das messianische Geschick, das er wählt, ist die Verwirklichung der prophetischen Verkündigung. Von dem Licht der Schrift ist seine gesamte Tätigkeit durchleuchtet. Es wäre zweifellos der Ort, die Stellen, die Jesu energischen Rückgang auf das Alte Testament veranschaulichen, näher zu bestimmen. Da wir aber im Lauf unsrer Untersuchung, bei der Behandlung des Schriftbeweises, noch einmal auf diese Stellen zurückkommen und sie dort unbedingt im einzelnen besprechen müssen, so begnügen wir uns vorläufig mit dem Hinweis auf diese Erörterung. [1])

Auf der anderen Seite stand Jesus im offenbaren Gegensatz zu alttestamentlichen Worten. So entschieden er die einen anerkannte, so entschlossen hat er andere abgelehnt. [2]) Diese Behauptung haben wir hier zu begründen. [3])

Aus der religiösen Gedankenwelt ist es die Stellung zum Schwur, die Jesus neu gestaltet. Das Alte Testament hat Gebote erlassen, um den Mißbrauch des Eides zu verhindern, in Lev. 19, 12 fordert es, daß man keinen falschen Eid tun solle, in Num. 30, 3 (Dt. 33, 22; Ps. 50, 14), daß man Gott seinen Eid halte, aber indem es diese Bestimmungen aufstellt,

[1]) S. 199 ff.

[2]) E. Schürer, Die Predigt Jesu Christi in ihrem Verhältnis zum Alten Testament und zum Judentum. Darmstadt 1882. S. 16 ff.; H. H. Wendt, Der Inhalt der Lehre Jesu . . . Bd. II, S. 340; L. Jacob, Jesu Stellung zum mosaischen Gesetz . . . S. 25; H. J. Holtzmann, Lehrb. d. Neut. Theol. . . . S. 142 ff.; J. Meinhold, Jesus und das Alte Testament . . . S. 47; A. Schlatter, Die Theologie d. Neuen Testaments. Calw u. Stuttgart 1909. Bd. I, S. 203; P. Feine, Theol. d. Neuen Test. . . . S. 40 ff.

[3]) Dabei glaube ich Mt. 4, 6 f. Lk. 4, 10 ff. nicht nennen zu dürfen, weil Jesus mit Dt. 6, 16 nicht das Psalmwort Ps. 91, 11 ff. zurückweisen will, allerdings auch nicht eine falsche Auslegung (B. Weiß, Das Matth.-Ev. . . . zu d. St.), sondern allein die versucherische Aufforderung „stürze dich hinab" (analog der ersten und dritten Erwiderung). Weder ist das Schriftwort verwerflich, noch die Anwendung unrichtig, sondern das tollkühne Herausfordern der Wundermacht widergöttlich.

und ihn ganz auf das ergänzte Verbum zu übertragen.[1]) Wird aber dem Pronomen sein Wert gelassen, so ist damit der selbstverständliche Gegensatz anerkannt, in dem das ὑμέτερος usw. zu einem ἐμός resp. ἐμοῦ steht. Das Gesetz, das ausdrücklich als das der angeredeten Gegner hingestellt wird, kann nicht identisch sein mit dem, dem Jesus folgt. Die Fassung, die die heilige Norm in den Urkunden der Väter erhalten hat, mögen die Juden als die endgültige ansehen, Jesus, der einen vollendeteren Ausdruck des göttlichen Willens kennt, hält sie nicht dafür.

---

§ 14. Anerkennung und Ablehnung von Schriftstellen.

An der Art, wie Jesus die einzelnen Schriftworte verwendet, sie anerkennt oder ablehnt, wurde bisher fast ausschließlich, abgesehen von den Äußerungen Mt. 5, 17 ff.; Lk. 16, 16 f., seine Stellung zur Schrift untersucht. Wenn wir nun auch meinen, daß dieses Beobachtungsfeld neben dem eben erwähnten nicht das einzige bleiben darf, so soll dem berechtigten Moment, das dem bisherigen Verfahren zugrunde liegt, in vollem Umfange zugestimmt werden. Die Art, wie Jesus im täglichen Leben das Schriftwort gebraucht, gewährt nicht bloß reichste Gelegenheit, seine Stellung zu beobachten, sondern ist naturgemäß dasjenige Verhalten, in dem sie sich am ehesten, wenn überhaupt, einen passenden Ausdruck verschaffen mußte.

In weitgehendstem Maße hat sich Jesus auf den Boden der Schrift gestellt. Sein Auftreten ist machtvolle Neubelebung der alten Gottesgedanken. Die Forderung, die er in Lehre und Tun an die Menschen stellt, ist die Forderung der Schrift.

---

[1]) Th. Zahn, Das Ev. d. Joh. . . . S. 402 zu Joh. 8, 17; S. 461 zu Joh. 10, 34.

Das messianische Geschick, das er wählt, ist die Verwirklichung der prophetischen Verkündigung. Von dem Licht der Schrift ist seine gesamte Tätigkeit durchleuchtet. Es wäre zweifellos der Ort, die Stellen, die Jesu energischen Rückgang auf das Alte Testament veranschaulichen, näher zu bestimmen. Da wir aber im Lauf unsrer Untersuchung, bei der Behandlung des Schriftbeweises, noch einmal auf diese Stellen zurückkommen und sie dort unbedingt im einzelnen besprechen müssen, so begnügen wir uns vorläufig mit dem Hinweis auf diese Erörterung. [1])

Auf der anderen Seite stand Jesus im offenbaren Gegensatz zu alttestamentlichen Worten. So entschieden er die einen anerkannte, so entschlossen hat er andere abgelehnt. [2]) Diese Behauptung haben wir hier zu begründen. [3])

Aus der religiösen Gedankenwelt ist es die Stellung zum Schwur, die Jesus neu gestaltet. Das Alte Testament hat Gebote erlassen, um den Mißbrauch des Eides zu verhindern, in Lev. 19, 12 fordert es, daß man keinen falschen Eid tun solle, in Num. 30, 3 (Dt. 33, 22; Ps. 50, 14), daß man Gott seinen Eid halte, aber indem es diese Bestimmungen aufstellt,

---

[1]) S. 199 ff.

[2]) E. Schürer, Die Predigt Jesu Christi in ihrem Verhältnis zum Alten Testament und zum Judentum. Darmstadt 1882. S. 16 ff.; H. H. Wendt, Der Inhalt der Lehre Jesu . . . Bd. II, S. 340; L. Jacob, Jesu Stellung zum mosaischen Gesetz . . . S. 25; H. J. Holtzmann, Lehrb. d. Neut. Theol. . . . S. 142 ff.; J. Meinhold, Jesus und das Alte Testament . . . S. 47; A. Schlatter, Die Theologie d. Neuen Testaments. Calw u. Stuttgart 1909. Bd. I, S. 203; P. Feine, Theol. d. Neuen Test. . . . S. 40 ff.

[3]) Dabei glaube ich Mt. 4, 6 f. Lk. 4, 10 ff. nicht nennen zu dürfen, weil Jesus mit Dt. 6, 16 nicht das Psalmwort Ps. 91, 11 ff. zurückweisen will, allerdings auch nicht eine falsche Auslegung (B. Weiß, Das Matth.-Ev. . . . zu d. St.), sondern allein die versucherische Aufforderung „stürze dich hinab" (analog der ersten und dritten Erwiderung). Weder ist das Schriftwort verwerflich, noch die Anwendung unrichtig, sondern das tollkühne Herausfordern der Wundermacht widergöttlich.

ist das Recht des Eides im Prinzip anerkannt. Jesus lehnt dieses Recht des Eides ab. Indem er dem „ihr habt gehört: es ist den Alten gesagt" sein „ich aber sage euch" entgegenhält, ruft er Mt. 5, 34 ff. den Hörern der Bergpredigt zu „ihr sollt allerdinge nicht schwören . . . eure Rede sei: Ja, ja; nein, nein; was drüber ist, das ist vom Übel". Man wird schwerlich zwischen einer bloßen Zulassung des Eides, die in den alttestamentlichen Worten vorläge, und einer Billigung des Eides, die erst bei den Rabbinen erfolgt sei, unterscheiden dürfen, um den Gegensatz gegen das Alte Testament in einen Gegensatz gegen das Schriftgelehrtentum abzuschwächen.[1]) Denn die Forderung Jesu würde diese alttestamentliche „Zulässigkeit des Eides" genau so treffen. Man wird sich aber auch nicht darauf berufen können, daß es zunächst eine pharisäische Sitte ist, die Jesus V. 34 ff. bespricht, nämlich die Sitte, beim Himmel, bei der Erde, bei Jerusalem, bei seinem Haupt zu schwören. Zweifellos erläutert Jesus seine ablehnende Haltung gegenüber der Eideserlaubnis an der praktischen Handhabung dieser Erlaubnis durch die Pharisäer. Aber daraus darf doch nicht geschlossen werden, daß die Eideserlaubnis selbst, die in den alttestamentlichen Worten von V. 33 enthalten ist, ebenfalls erst pharisäische Satzung und nicht schon alttestamentliches Gebot gewesen wäre. Die Herkunft des anwendenden Verfahrens enthält keine Aussage über die Herkunft des Grundsatzes. Den Versuch, in der Zitierformel *ἠκούσατε ὅτι ἐρρέθη τοῖς ἀρχαίοις* das *ἀρχαίοις* ablativisch zu fassen und auf die Rabbinen zu deuten, scheint man glücklicherweise allgemein aufgegeben zu haben.[2]) Statt des wird *ἠκούσατε* hervorgehoben und betont, daß das Hören sich auf den Unterricht durch die

---

[1]) Th. Zahn, Das Ev. d. Matth. . . . S. 241 f.

[2]) Vgl. zur Widerlegung Th. Zahn, Das Ev. d. Matth. . . . S. 221, Anm. 90; H. Cremer-J. Kögel, Bibl.-theol. Wörterb. . . . S. 178.

Schriftgelehrten bezieht.[1]) Aber mag man dies zugeben, so bleibt es doch mehr als zweifelhaft, inwiefern hierdurch der Gegensatz gegen das alttestamentliche Wort aufgehoben sein soll. Gleichviel ob bei der Schriftverlesung oder in einer Art Katechismusunterricht gehört, der betreffende Gedanke, den Jesus bekämpft, ist immer ein solcher, der *ἐρρέθη τοῖς ἀρχαίοις*. Denselben Gegensatz haben wir Mt. 26, 64 Mk. 14, 62 Lk. 22, 67 f., wenn Jesus gemäß der Forderung in der Bergpredigt dem Hohenpriester den Schwur verweigert und die Bestätigung seiner Frage lediglich in der Form einer einfachen bejahenden Aussage gibt. Allerdings hat sich die Annahme verbreitet, daß Jesus überhaupt in dieser Synedriumssitzung den Eid geleistet habe. Aber wenn man beachtet, wie Jesus nach dem Bericht aller drei Evangelisten die übliche Formel geflissentlich vermeidet, mit der der Beschworene auf die Adjuration des Richters zu antworten hat, und mit anderen Worten das Zeugnis seiner Messianität gibt, das er in diesem Augenblick nicht umgehen will, so wird daran deutlich, wie unberechtigt jene Annahme ist. Beispiele, in welcher Form solche Beschwörungen zu beantworten sind, sind in Num. 5, 22 und Dt. 27, 15 ff. gegeben. Die Antwort besteht in einem Amen.[2]) Gerade das Amen, das Jesus sonst so oft gebraucht, hat er in diesem Fall vermieden, und das *γένοιτο*, womit es in der Septuaginta wiedergegeben wird, ist ebenfalls nicht von den Evangelisten an seine Stelle gesetzt.

Auf dem Gebiet des Sittlichen sind es verschiedene Gebote, denen gegenüber Jesus eine andere Position schafft. Mt. 5, 21 ff.

---

[1]) C. F. Nösgen, Die Evangelien nach Matth. Mark. Luk. . . . zu d. St.; Th. Zahn, Das Ev. d. Matth. . . . S. 220 f.

[2]) Vgl. für die talmudische Zeit den Ausspruch: „Amen ist Bekräftigung, Amen ist Schwur, Amen ist Übernahme" (G. Dalman, Die Worte Jesu . . . Bd. I, S. 185).

ist es das fünfte Gebot. Wohl hat man auch hier behauptet, daß Jesus sich nicht gegen die Schriftstellen wende, sondern lediglich gegen die Verbindung von Ex. 20, 13; Dt. 5, 17 mit Ex. 21, 12; daß man das Gebot „Du sollst nicht töten" nicht sinngemäß auszulegen wisse, sondern bloß mit einem „Hinweis auf die strafrechtliche Folge der Übertretung" zusammenstelle, habe er den Rabbinen zum Vorwurf gemacht.[1]) Man wird indes zugestehen müssen, wie äußerst schwierig sich diese komplizierte Erklärung in den schlichten Wortlaut eintragen ließe, der nichts davon weiß, daß sich Jesu Polemik nur gegen die unglückliche Verbindung der beiden Schriftworte richten soll und nicht gegen die Worte selbst. Auf das ἠκούσατε der Zitierformel wird man sich aber keineswegs berufen können; wie gering seine Tragkraft ist, sahen wir oben. Vielmehr fordert die Zitierformel mit ihrem ἐρρέθη τοῖς ἀρχαίοις, den sachlichen Gegensatz so zu nehmen, wie er sich gibt. Gegen die Schriftworte selbst wendet sich Jesus. Daß das eine nur das Töten verbietet, daß das andere nur auf das Töten die Todesstrafe setzt, begründet seinen Widerspruch; er verbietet jedes Zürnen, jedes Scheltwort, jede Unstimmigkeit, gebietet die Versöhnung und setzt auf die Übertretung dieser Forderungen die Strafen. Mt. 5, 27 ff. wendet sich Jesus nicht gegen die Unterlassung der Rabbinen, „die Gelegenheit des Unterrichts aus dem Gesetz zu einer moralischen Belehrung über die Heiligkeit und die rechte Behandlung der Ehe zu benützen",[2]) wovon schlechterdings nichts im Text zu finden ist, sondern gegen das Gebot des Dekalogs Ex. 20, 14; Dt. 5, 17 „Du sollst nicht ehebrechen", dessen Forderung ihm zu wenig umfaßt. Während es nur die Verführung des fremden Weibes verurteilt, ver-

---

[1]) Th. Zahn, Das Ev. d. Matth. . . . S. 223; vgl. B. Weiß, Das Matth.-Ev. . . . zu d. St.

[2]) Th. Zahn, Das Ev. d. Matth. . . . S. 231.

urteilt er jede unreine Lust. Gewiß steht Jesus dabei im Einklang mit dem Schluß des Dekalogs Ex. 20, 17; Dt. 5, 18, aber diese Übereinstimmung ändert daran nichts, daß er die andere Verordnung, weil die tieferen Absichten Gottes verdeckend, außer Kraft setzt. Das Alte Testament hat nicht bloß über das Verhalten zum Weib eines anderen Bestimmungen aufgestellt, sondern auch das Verhalten zu dem eigenen Weibe geregelt. Die Scheidung von dem eigenen Weibe, selbst bei geringfügigem Anlaß, war gestattet Dt. 24, 1: „Wenn jemand ein Weib heimführt und sie ehelicht, sie aber sein Wohlgefallen nicht erlangt, weil er etwas Widerwärtiges an ihr entdeckt, so soll er ihr einen Scheidebrief schreiben und einhändigen und sie aus seinem Hause entlassen." Die Schulhäupter disputierten darüber, worin jenes „Widerwärtige" bestehen dürfte, um deswillen ein Mann sein Weib entläßt (Mischnatraktat Gittin IX, 10, fol. 89^b. Bd. V, S. 687). Jesus tut den gewaltigen Schritt. Er bringt das Gebot des Gesetzes und seine eigene Botschaft zueinander in Gegensatz Mt. 5, 32 „ich aber sage euch: Jeder, der sein Weib entläßt, ausgenommen den Fall der Unzucht,[1]) macht, daß mit ihr die Ehe gebrochen wird, und wer eine Entlassene heiratet, der bricht die Ehe". Wenn man auch gegenüber dieser alttestamentlichen Verordnung die Unterscheidung von Zulassung und Billigung versucht,[2]) so wird damit genau so wenig gewonnen wie bei dem Eidverbot Mt. 5, 33 ff. Denn der Widerspruch Jesu würde nicht bloß die rabbinische Interpretation treffen, sondern nicht minder den eigentlichen Sinn der Schriftstelle, die Zulassung der Ehescheidung. Die Rechtsprechung des Alten Testamentes basiert auf dem Prinzip der Sühne „Auge um Auge, Zahn um Zahn"

---

[1]) also den Fall, der Dt. 24, 1 nicht mehr berücksichtigt ist; denn auf Unzucht des Weibes stand Todesstrafe Dt. 22, 22 Lev. 20, 10 vgl. Joh. 8, 5.

[2]) Th. Zahn, Das Ev. d. Matth. . . . S. 237.

Ex. 21, 24; Lev. 24, 19 f.; Dt. 19, 21. Auch dieses Gesetz löst Jesus auf Mt. 5, 38 ff. Sühne, die immer irgendwie dem Instinkt der Rache entspricht, kann dort nicht sein, wo die Liebe herrscht. An Stelle der Sühne setzt er den Verzicht auf die Sühne.[1]) Zahn macht hier die zunächst ansprechende Unterscheidung zwischen der Verpflichtung zur Vergeltung, unter der der Strafrichter steht, und dem Anspruch auf Vergeltung, den der Geschädigte hat. Das erste sei in dem betreffenden Schriftwort gemeint, das andere aber zu Unrecht von den Rabbinen hineingelesen, und nur diese falsche Verallgemeinerung weise Jesus zurück.[2]) Indes ist wohl sicher, daß der alttestamentliche Spruch selbst von dieser Unterscheidung nichts weiß; er stellt die Norm hin ganz unbekümmert darum, daß sie des Richters Pflicht, des Unrechtleidenden Recht, des Übeltäters Schrecken ist. Aber auch der neutestamentliche Wortlaut, die unmittelbare Gegenüberstellung des Zitats und der Erwiderung Jesu, läßt nicht im geringsten den Gedanken aufkommen, daß Jesus nur ein Mißverständnis der Erklärer beheben will. Über die Einleitungsformel ist auf das oben Gesagte zu verweisen; daß an unserer Stelle das bloße ἐρρέθη dem volleren ἐρρέθη τοῖς ἀρχαίοις gleichwertig ist, wird nicht bestritten.[3]) Wenn angenommen wird, daß mit den Worten „Du sollst deinen Feind hassen" (Mt. 5, 43) Jesus die Anschauung der Schulhäupter treffend zusammengefaßt habe, oder daß dieser Ausspruch von ihnen selbst formuliert sei, so behielte der Gegensatz zum Alten Testament seine Schärfe. Denn man wird nicht leugnen können, daß mit diesen Worten ein Zug der alt-

---

[1]) Damit ist natürlich nicht der Strafgedanke überhaupt aufgehoben; gegen Leo N. Tolstoj, Mein Glaube. Leipzig 1902. S. 22 ff., 130 ff. Nicht jede Strafe ist Sühne.

[2]) Th. Zahn, Das Ev. d. Matth. . . . S. 247 f.

[3]) Th. Zahn, Das Ev. d. Matth. . . . S. 220.

testamentlichen Religion skizziert wäre, und daß Jesus Schriftgedanken anfocht, wenn er die Lehre jener Männer außer Kraft setzte. Gleichviel ob mit unsrem τὸν ἐχθρόν σου der „Nationalfeind" oder der „Privatfeind" gemeint ist, gegen den einen wie gegen den anderen hatte das Alte Testament zum Haß aufgefordert, vgl. Ex. 23, 32 f.; Dt. 7, 1—5; 23, 4—7; 25, 19; Jes. 13; 14; 25, 10 f.; 34; 35; Ps. 137, 8 f.; Lacr. 3, 63—66 und Jer. 18, 21—23; Ps. 28, 4; 58, 11; 63, 9 f.; 69, 23—29; 109, 6—20; 139, 21 f. Eine ähnliche Kontroverse wie Mt. 5, 31 f. wird in Mt. 19, 3—9 Mk. 10, 2—12 überliefert. Die Pharisäer berufen sich für ihre laxe Eheauffassung auf die Stelle vom Scheidebrief Dt. 24, 1, Jesus kann in diesem Moseswort die schöpfungsmäßige Idee der Ehe nicht finden; er nennt den, der von der Erlaubnis Gebrauch macht, einen Ehebrecher. Damit bekämpft er nicht bloß die „falsche Ausbeutung von Dt. 24",[1]) sondern verbietet, was Moses zugelassen hat. Im Gesetz stand auf den Ehebruch die Todesstrafe (Lev. 20, 10): „Wer die Ehe bricht mit jemands Weibe, der soll des Todes sterben, beide, Ehebrecher und Ehebrecherin . . .", vgl. Dt. 22, 22. Aber wie Jesus Mt. 5, 38 ff. das alttestamentliche Sühnegebot überhaupt außer Kraft gesetzt hat, so existiert für ihn auch nicht mehr der einzelne Paragraph daraus. Mögen Schriftgelehrte und Pharisäer das ehebrecherische Weib vor ihn schleppen und ihn an die Satzung Mosis erinnern, er kehrt sich nicht daran; „Gehe hin und sündige hinfort nicht mehr" spricht er Joh. 8, 11 zum Weib.

Es liegt in der Natur der Sache, daß der Jesus, der heilig gehaltene Vorstellungen aus Religion und Sittlichkeit antastet, vor dem mehr äußerlichen Gebiet symbolischer Formen, die nur abbildende Reflexe jener Geisteswelt sind, nicht halt macht, darum kultische wie zeremonielle Vorstellungen der

---

[1]) Th. Zahn, Das Ev. d. Matth. . . . S. 583.

Schrift[1]) einer eben so offenherzigen Kritik unterzieht. Es ist die Überschätzung des Tempels zu Jerusalem, der er seine Anerkennung versagt. Der Tempel galt für die Wohnstätte Gottes. Was Salomo 1. Reg. 8, 13 bei der Einweihung vor Gott ausspricht: „So habe ich nun ein Haus gebaut dir zur Wohnung, einen Sitz, daß du ewiglich da wohnest", das klang immer wieder durch die Andacht der Propheten und Sänger hindurch Jes. 8, 18; Joel 4, 16. 21; Am. 1, 2; Ps. 20, 3; 26, 8; 46, 5; 48, 2. Im Tempel stehen und in Gottes Nähe sein, waren für dies alttestamentliche Denken Synonyma. Und nun weist Jesus auf sich und spricht „ich sage euch aber, hier ist mehr als der Tempel" Mt. 12, 6. Gewiß, Jesus ist der Gottessohn, in ihm ist die Fülle der Gottheit leibhaftig, und er ist sich dessen bewußt, aber er würde nimmer Vergleiche ziehen zwischen der Gegenwart Gottes im Tempel und der Gegenwart Gottes im Sohn, wenn wirklich ihm der Tempel das ist, was er jenen alttestamentlichen Männern war. Wenn er sich mit dem Tempel vergleicht und sich über ihn stellt, so hat er damit dem Tempel seinen alten Nimbus abgesprochen. Er ist wieder zum starren Steinbau geworden; einer unter den vielen Orten, da man den allmächtigen Gott im Geist und in der Wahrheit anbetet, aber nimmermehr die Stätte, an die Gottes Nähe ausschließlich gebunden.[2]) In diesen Rahmen kultischen Lebens gehört das Gebot der Tempelsteuer. Auf Grund von Ex. 30, 13 f. ist es Pflicht jedes Israeliten, der das zwanzigste

---

[1]) Natürlich nur soweit als Vorstellungen der Schrift getroffen werden, gehört die Polemik gegen Kultus und Zeremonie in unsere Untersuchung; die Ablehnung rabbinischer Sonderdoktrinen etwa Lk. 13, 10 ff.; 14, 1 ff.; Mt. 12, 9 ff. Mk. 3, 1 ff. Lk. 6, 6 ff. oder Mk. 7, 24 (Betreten des heidnischen Hauses), Joh. 18, 33 usw. kommt nicht in Betracht.

[2]) Mt. 21, 12 f. Mk. 11, 15 ff. Lk. 19, 45 ff. Joh. 2, 14 ff. steht nicht im Widerspruch zu diesem Wort. Jesus geißelt die rohe Pietätlosigkeit jener Menschen, die sich das nicht zu profanieren schämen, was nach ihrer eigenen Anschauung das höchste Heiligtum ist, auch ihm selbst ist der

Lebensjahr erreicht hat, jährlich eine Art Kirchensteuer im Betrag von zwei Drachmen, etwa einer Mark, an den Tempel zu zahlen. Zwar gibt sie auch Jesus den Leuten, die ihn bei seiner Rückkehr nach Kapernaum Mt. 17, 24 ff. darum angehen. Aber er tut es, nicht ohne prinzipiell klarzustellen, daß die alttestamentliche Forderung an ihm und seinen Jüngern ihr Recht verloren hat. Knechte und Untertanen haben Tribut zu zahlen, aber er und seine Jünger seien des himmlischen Königs Kinder. Nur um die Gegner nicht zu ärgern, wird die Abgabe ausgehändigt. Durch die wunderbare Art, wie der Stater im Mund des Fisches gefunden wird, läßt sich Jesus von Gott bezeugen, daß er und Petrus ihn nicht aus eigenem Besitz zu geben brauchen, d. h. im Grunde frei von jener Steuer sind. Mit derselben Schwungkraft, mit der sich der neue Geist vom kultischen Raum losreißt, macht er sich frei von der kultischen Zeit. Jesus und das Sabbatgesetz sind genau die gleichen Gegensätze wie Jesus und die Tempelinstitution. Ex. 20, 8—11; Dt. 5, 12—15 ist es dem Israeliten eingeschärft „Sechs Tage sollst du arbeiten und alle deine Dinge beschicken; aber am siebenten Tage ist der Sabbat des Herrn deines Gottes. Da sollst du kein Werk tun . . .“ Und ausdrücklich ist es in einer wunderbaren Geschichte aus dem Wüstenzug der Väter, in der Erzählung von der Mannaspeisung, veranschaulicht, daß dieses Ruhegebot auch auf die Beschaffung der Nahrung zu beziehen sei; am Sabbat soll nichts draußen auf dem Felde eingesammelt werden. „Sechs Tage sollt ihr sammeln“, gebietet Moses Ex. 16, 26, „aber der siebente Tag ist der Sabbat, da wird's nicht sein“. Auch an Num. 15, 32 ff. darf erinnert werden, wo von einem

Tempel ein besonderer Ort, das Haus, da man anbetet, „mein Haus soll ein Bethaus heißen“; aber er ist ihm deshalb nicht mehr. Wenn er die Verkäufer und Käufer austreibt, beabsichtigt er nichts weniger, als für eine Überschätzung des Tempelwesens einzutreten.

Mann erzählt wird, der am Sabbattage Holz sammelt und darum von der Gemeinde gesteinigt werden muß. Jesus und seine Jünger stehen über diesen engen Bestimmungen einer vorbereitenden Zeit. Als sie am Sabbat durch die Saat gehen Mt. 12, 1 ff. Mk. 2, 23 ff. Lk. 6, 1 ff. und die Jünger hungrig sind, da findet er nichts darin, daß sie die Ähren ausraufen und essen, und als die Pharisäer meinen, ihn auf die Übertretung des Gesetzes aufmerksam machen zu müssen, die darin liegt, da eignet er sich bewußt diese Klarstellung an und verteidigt hoheitsvoll das als sein Recht, was sie ihm zum Vorwurf machen. „Des Menschen Sohn ist ein Herr über den Sabbat." [1]) Auf der gleichen Linie liegt es, wenn er mit der Einsetzung des heiligen Abendmahles die Passahfeier aufhebt. Gleichviel ob Jesus jenes Mahl am 14. Nisan, wie es die Synoptiker überliefern, oder am 13. gefeiert hat, wie es nach Johannes scheint, auf jeden Fall war es die alttestamentliche Sitte des Passahmahles Ex. 12, 1—28; 23, 15; 34, 18; Lev. 23, 5—14; Num. 28, 16—25, an deren Stelle er Mt. 26, 17—29 Mk. 14, 12—25 Lk. 22, 7—20 die neue Handlung setzt.

Jesu Stellung zur Tempelinstitution charakterisiert auch das Gespräch am Jakobsbrunnen. Das samaritanische Weib erinnert Joh. 4, 20 den Herrn an die Streitfrage zwischen Juden und Samaritanern, ob jener eine Ort, an dem man nach Dt. 12, 5 Gott allein finden könne, auf dem Garizim oder in dem Tempel zu Jerusalem zu suchen sei. Für Jesus ist Gott

[1]) Mt. 24, 20 heißt es zwar „betet, daß eure Flucht nicht falle in den Winter oder auf den Sabbat", es wird also mit peinlicher Heilighaltung des dritten Gebotes weiterhin gerechnet, um ihretwillen kann die Eroberung Jerusalems am Sabbattage zu der furchtbarsten Katastrophe sich gestalten; aber hierin liegt keine Abweichung von jener Freiheit des Christen, die Jesus sonst predigt. Jesus versetzt sich in die Lage des Juden, über den einst sich die Weissagung erfüllt; für den ist die Überrumpelung am Sabbat das grausamste Unheil. Jesu eigener Standpunkt in der Sabbatfrage bleibt unberührt.

nicht an einen Ort gebunden. „Gott ist Geist, und die ihn anbeten, müssen ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten."

Joh. 5, 1 ff.; 7, 21 ff. nimmt Jesus nicht etwa bloß Stellung gegen eine herkömmliche Exegese des Sabbatgebotes, sondern er fühlt sich wirklich im Gegensatz zu ihm selbst und wird die Anklage der Juden 5, 16. 18, ein Übertreter dieses Gebotes zu sein, nicht als unwahr empfunden haben. Er stellt sein Handeln auf die gleiche Stufe mit dem Sabbatbruch, den sie vollziehen, wenn sie einen Menschen am Sabbat beschneiden. Wohl berufen sie sich darauf, daß Gen. 17, 12 die Beschneidung für den achten Tag gefordert ist und darum auch, soll das Gesetz Mosis nicht gebrochen werden,[1]) gegebenenfalls am Sabbat auszuführen ist; aber das ändert auf der anderen Seite nichts daran, daß diese Erfüllung des Beschneidungsgebotes wiederum zu einer Übertretung des Sabbatgebotes wird. Der Präzedenzfall, den sie zu bemänteln suchen, ist Jesus willkommen, um ihre heftigen Angriffe abzuwehren; aber sein Gegensatz gegen das Sabbatgebot bleibt ihm so deutlich bewußt, wie ihm der Gegensatz der jüdischen Beschneidungssitte gegen dasselbe Gebot klar ist.

In Lev. 11—15 sind eine Unzahl Bestimmungen zur Verhütung äußerer Unreinheit getroffen. Mit einem Schlage tut sie Jesus ab, indem er die Maxime unter die Menschen wirft „Was zum Munde eingehet, das verunreinigt den Menschen nicht; sondern was zum Munde ausgehet, das verunreinigt den Menschen" Mt. 5, 11 Mk. 7, 15. Nach Lev. 13, 46 Num. 5, 2 f. ist jeder Aussätzige unrein und muß von der Gemeinschaft der Menschen ausgetan werden, um nicht andere zu verunreinigen. Zu Jesus darf der Aussätzige herankommen, vor ihm niederknien, und Jesus streckt die Hand aus und berührt ihn, daß er frei von seinem Leiden wird, Mt. 8, 1 ff. Mk. 1, 40 ff.

---

[1]) S. 167.

Lk. 5, 12 ff. Lev. 15, 19 ist gelehrt, daß jeder, der ein blutflüssiges Weib berührt, unrein wird bis zum Abend. Jeder Jude hätte erregt das blutflüssige Weib zur Rede gestellt, das ihm zu nahe käme. Für Jesus existiert dieser Punkt nicht. Er übergeht ihn. Voll milder Hoheit spricht er zu der Frau „sei getrost, meine Tochter, dein Glaube hat dir geholfen" Mt. 9, 22 Mk. 5, 34 Lk. 8, 48.

Endlich ist es die Weissagung des Alten Testamentes, die Jesus von höherer Warte beleuchtet. Wie es seine Aufgabe war, den Willen Gottes an die Menschheit wahrer zu verkündigen, so wollte er auch die Zukunftspläne Gottes mit dieser Menschheit in geläutertere Formen gegossen wissen. Nicht alle Weissagung Alten Testamentes deckt sich mit den Absichten seines Vaters. Am Ausgang des Exils ist Jerusalem unvergängliche Herrlichkeit verheißen worden. Die Zeit der Knechtschaft soll für immer vorüber sein. Ewig soll es ein Sammelpunkt der Völker werden. Das Wort, das ihm der exilische Prophet zugerufen hat Jes. 62, 12: Dich aber wird man „Aufgesuchte" nennen, „Stadt, die nimmer verlassen wird", das ist das Wort, auf das es sich trotz der dunklen Wolken am politischen Himmel stets wieder mit stolzer Nachlässigkeit zurückzieht. Jesus zerstört den Boden dieser Utopien. An Stelle der sonnigen Glücksverheißung setzt er die Unheilsweissagung. Er sieht es mit innerem Weh Lk. 19, 43 f., wie die Sturmwälle von den Feinden gezogen werden, wie die gegnerischen Heerhaufen zum Angriff vorrücken, wie sie auf allen Seiten ihre Kreise immer enger ziehen, bis die Stadt dem Erdboden gleichgemacht ist, bis die Bewohner ausgerottet sind. Auf seinem Kreuzesgang ist es das finstere Geschick dieser Stadt, das seine Seele beschäftigt, Lk. 23, 28 ff. Die Töchter von Jerusalem sollen nicht über ihn klagen, über ihr eigenes Los und das ihrer Kinder sollen sie weinen. So entsetzlich wird die Zukunft

dieser Stadt sein, die im goldenen Morgensonnenglanz jetzt hinter ihnen liegt, daß sie lieber Berge und Hügel über sich herniederwünschen, als dies grausige Geschick ertragen. Das Alte Testament hat das Messiasideal in dem farbenprächtigen Glanz von Königsmacht und Herrscherherrlichkeit gemalt Jes. 9, 5 f.; 11, 1 f.; Jer. 30, 9; Ez. 34, 23 f.; Hos. 2, 2; 3, 5; Am. 9, 11 ff.; Mi. 5, 1. Auf diese Königskrone hat Jesus trotz seiner irdischen Niedrigkeit nie verzichtet. Mit seinem Tode und seiner Auferstehung wollte er die Königsherrschaft über die Welt antreten, da er auf den Wolken des Himmels thront und die Engel seine Diener sind, die seine Befehle vollstrecken. Aber in dieses Königsbild hat die alttestamentliche Weissagung den politischen Zug hineingemischt. So grandios die Ahnungen der Propheten waren, so sehr sie sich Jesus als eine Ahnung seiner universalen Zukunft angeeignet hat, so sehr wir Christen in ihnen immer wieder die unübertroffenen Hymnen auf die Majestät Jesu sehen, ein Streifen natürlichen Weltsinnes ist an ihnen hangen geblieben. Als ein Judenkönig ist der Messiaskönig gedacht. Die alte Pracht davidischer Macht soll wieder in ihm aufleben, nur noch imposanter und unbesiegbarer. Ein Königreich ohnegleichen, ein Königreich, das nie erschüttert wird, ein Königreich, das die Welt umspannt, soll von dem Davidssproß errichtet werden. Jesus hört diese Stimmen alttestamentlichen Sehnens zu sich reden. Die Reiche der Welt und ihre Herrlichkeit sieht er zu seinen Füßen liegen, sie alle sollen sein werden können. Aber er macht sich frei von diesen Gedanken. Ihnen nachsinnen empfindet er wie eine versucherische Neigung, die ihn von seiner gottgestellten Aufgabe abziehen möchte. „Hebe dich weg von mir, Satan" gebietet er den Einflüsterungen, die vor ihm dringlich die Bilder aufrollen, die ihm fremd bleiben sollen (Mt. 4, 8 ff. Lk. 4, 5 ff.). Wie Jerusalems so ist auch des Messias irdisches Los ein anderes. Diese beiden Korrekturen

an alttestamentlichen Erwartungen klingen wiederholt durch die Reden Jesu hindurch. Als er Mt. 23, 37 ff. Lk. 13, 34 f. in die schmerzliche Klage über Jerusalem ausbricht, das die Propheten tötet und auch ihn nicht gewollt hat, da ist es Jerusalems tragisches Ende, das er den sicher gemachten Volksgenossen ankündet, „euer Haus soll euch wüst gelassen werden". Um dem politischen Messiasgedanken im Volk nicht Nahrung zu geben, verwehrt er es nach dem Petrusbekenntnis in Cäsarea Philippi seinen Jüngern, es irgend jemandem zu sagen, was diese Stunde ihnen Tiefes enthüllt, Mt. 16, 20 Mk. 8, 30 Lk. 9, 21. In gleicher Absicht schließt er sich bei seinem Einzug in Jerusalem Mt. 21, 1—11 Mk. 11, 1—11 Lk. 19, 28—38 an Sacharjas (9, 9 f.) Prophezeiung an. Auf einem schlichten Eselsfüllen reitet er, schlichte Fischergewänder tragen seine Jünger; kein Kriegsroß, kein Königszepter, kein Goldreif, kein Waffenschmuck. Jesus will König sein, aber anders als die weltlichen Herren Könige sind. Wenn er die Pharisäerschüler über den Zinsgroschen belehrt Mt. 22, 15 ff. Mk. 12, 13 ff. Lk. 20, 20 ff., liegt die Abwehr derselben Hoffnung zugrunde. Gehorsam gegen den Kaiser in Rom und Teilnahme am Gottesreich brauchen nie in Gegensatz zueinander zu treten. Nicht anders ist seine Frage über den Davidsohn zu verstehen Mt. 22, 41 ff. Mk. 12, 35 ff. Lk. 20, 41 ff. Wenn er im Anschluß an den 110. Psalm darauf Nachdruck legt, als der Messias der Herr Davids genannt zu sein, so will er sein Königtum der Sphäre davidischer Herrschaft entrücken. Unverbrämt sagt er es dem inkriminierenden Hohenpriester Mt. 26, 64 Mk. 14, 62 Lk. 22, 69 „von nun wird's geschehen, daß ihr sehen werdet des Menschen Sohn sitzen zur Rechten der Kraft und kommen in den Wolken des Himmels". Entzieht er sich Joh. 6, 15 der begeisterten Menge, die ihn wegen der wunderbaren Speisung der Fünftausend zum König küren möchte, so realisiert er denselben

Grundgedanken. Und die gleiche klare Absage an jenen irdischen Einschlag in die alttestamentliche Hoffnung haben wir, wenn er vor Pilatus von seinem Königreich rühmt: „mein Reich ist nicht von dieser Welt" Joh. 18, 36.

Gold hat Jesus im Alten Testament gefunden. Aber was niemand unter seinen Zeitgenossen zu denken wagte, was einzugestehen selbst heut pietätvoller Frömmigkeit schwer fällt, auch dies hat sein Auge scharf gesehen, die Schlacken, in die das Gold gebettet ist.

§ 15. Die Bevorzugung einzelner Bücher.

Martin Kähler[1]) betont den Gesichtspunkt, daß das verschiedenartige Maß, in welchem die einzelnen Teile der alttestamentlichen Sammlung benutzt werden, das Anzeichen einer kritischen Stellung sei. Was dieser Grundsatz zunächst gegenüber den apostolischen Männern bedeuten soll, bedeutet er natürlich auch gegenüber Jesus. Die Freiheit, mit der Jesus die heilige Literatur in seine Gedankenkreise aufnimmt, die Auswahl wie die Vernachlässigung, wäre ein Anzeichen seiner kritischen Stellung.

Einen deutlichen Einblick in diese Verschiedenartigkeit des Gebrauchs erhalten wir, wenn wir die Tabelle zugrunde legen, die in § 4 über die Schriften im Kanon Jesu orientiert.[2]) Sie erläutert nicht bloß den Schriftenbestand der Jesusbibel, sondern sie läßt auch ersehen, in welch stark differierendem Maße sich Jesus mit den einzelnen Büchern beschäftigt hat.

Wenn wir in den Fällen, wo es nicht sicher ist, ob die neutestamentliche Erwähnung sich auf die eine oder andere Stelle desselben alttestamentlichen Buches bezieht, immer nur

[1]) Martin Kähler, Jesus und das Alte Testament . . . S. 29.
[2]) S. 35 ff.

eine Parallele zählen, wenn wir ferner in den Fällen, wo es nicht sicher ist, ob die neutestamentliche Erwähnung sich auf eine Stelle aus diesem oder einem anderen alttestamentlichen Buch bezieht, sie nicht mit einreihen, sie aber dafür bei beiden oder mehreren Büchern gesondert als nicht gesicherte Parallelen führen und ihre Zahl in Klammern daneben vermerken, wenn wir endlich in den Fällen, wo neben der alttestamentlichen Parallele eine apokryphische Parallele einhergeht, die apokryphische Parallele unberücksichtigt lassen, d. h. die alttestamentliche Parallele als gesichert betrachten, weil eine Verwendung der Apokryphen durch Jesus nicht stattgefunden hat,[1]) so erhalten wir folgendes Material:

Gen.	2 — Zitate,	7 — Anspielungen,	7 (2) Reminiszenzen.
Ex.	2 (4) " ,	2 — " ,	11 (7) "
Lev.	3 (1) " ,	5 (2) " ,	6 (2) "
Num.	— — " ,	2 — " ,	— (3) "
Deut.	7 (4) " ,	7 (5) " ,	8 (11) "
Jos.	— — " ,	— — " ,	— — "
Jud.	— — " ,	— (1) " ,	1 (1) "
1.2. Sam.	— — " ,	1 — " ,	5 (8) "
1.2. Reg.	— — " ,	5 (3) " ,	7 (3) "
Jes.	8 — " ,	16 (3) " ,	30 (10) "
Jer.	— — " ,	5 (3) " ,	12 (3) "
Ez.	— — " ,	4 (4) " ,	4 (11) "
Dodekapr.	6 — " ,	17 (6) " ,	19 (7) "
Psal.	13 — " ,	11 (1) " ,	24 (12) "
Prov.	— — " ,	4 — " ,	23 (4) "
Job	— — " ,	1 (1) " ,	6 (2) "
Cant.	1 — " ,	— — " ,	3 — "
Ruth	— — " ,	— — " ,	— — "
Threni	— — " ,	1 — " ,	1 — "

[1]) S. 65 ff.

Ekkles.	— —	Zitate,	— —	Anspielungen,	9 (1)	Reminiszenzen.
Esth.	— —	„	, — (1)	„	, — —	„
Dan.	— —	„	, 10 (1)	„	, 11 (4)	„
Esr.-Neh.	— —	„	, — (1)	„	, — (2)	„
1. 2. Chron.	— —	„	, — (1)	„	, 2 (3)	„

Natürlich ist dieses Material nicht gleich so, wie es vorliegt, geeignet, über Bevorzugung und Zurückstellung Klarheit zu schaffen. Es ist von vornherein zuzugeben, daß durch die Verwertung der Reminiszenzen leicht das Bild verzeichnet werden könnte. Denn man wird nicht übersehen dürfen, daß hier, wo es sich lediglich um Berührungen der Gedanken handelt, anders als bei den Zitaten und Anspielungen diese und jene Parallele rein zufälliger Art sein könnte und darum gar nicht an einen direkten Zusammenhang gedacht werden darf. Und man wird sich nicht minder darüber klar sein müssen, daß deshalb, weil die Berührungen nicht handgreiflich, sondern sachlicher Art sind, beim Auffinden die ungleichmäßigen Interessen des Forschers für die einzelnen alttestamentlichen Schriften ungewollt eine starke Rolle spielen, also die Beziehungen zu dem einen Buch deutlicher, zu einem anderen unzulänglicher herausgearbeitet sein möchten. Will man ein zutreffendes Urteil in unserer Frage gewinnen, wird man gut tun, die Reminiszenzen auszuschalten, und lediglich die beiden ersten Gruppen von Parallelen in Betracht zu ziehen. Weiter läßt sich die Gestalt der Tabelle wesentlich vereinfachen. Wir brauchen nicht Zitate und Anspielungen gesondert zu zählen, sondern dürfen sie einfach als alttestamentliche Parallelen zu den Jesusworten zusammenfassen. Denn für die Feststellung des Gebrauchs, den Jesus von den einzelnen Büchern gemacht hat, bleibt es völlig gleichgültig, ob er zitiert oder anspielt, es gilt lediglich zu wissen, ob eine Stelle überhaupt irgendwie von ihm verwertet

ist. Auf der anderen Seite ist aber nicht zu vergessen, daß die leicht übersehbare Reihenfolge, die wir durch diese Vereinfachung gewinnen, über die Wirklichkeit stark täuschen könnte. Wir hätten wohl die absoluten Ziffern bekommen, etwa für Jesaja 24 Parallelen, für das Hohe Lied 1, für Josua keine, aber es wäre die Tatsache ganz unberücksichtigt geblieben, daß für die 24 Parallelen aus Jesaja immerhin ein Buch zur Benutzung stand, dessen Umfang sich in unseren hebräischen Bibeln auf gute 75 Seiten erstreckt, während der einen Parallele aus dem Hohen Lied lediglich ein Buch von sechs Seiten zugrunde liegt. Es wäre sehr leicht der Fall denkbar, daß das Verhältnis zwischen den Parallelen aus den einzelnen Schriften und das Verhältnis zwischen dem äußeren Umfang derselben Schriften ungefähr einander proportional wären, d. h. daß die Parallelen aus den einzelnen Schriften in ihrem relativen Verhältnis einander ungefähr glichen. Daß aus einer Schrift gar keine Parallele vorkommt, könnte möglicherweise nicht schwer gegen sie ins Gewicht fallen, wenn sie nur über eine geringe Seitenzahl verfügt. Es müssen also die absoluten Ziffern, die sich aus der obigen Übersicht ableiten lassen, so dargestellt werden, daß man sie stets im Verhältnis zum Umfang ihres Buches sieht. Bilden wir aber an dem so umgeformten Material unser Urteil, ob Jesus eine verschiedenartige Stellung zu den Schriften seines Volkes eingenommen hat oder nicht, so läßt sich nicht unschwer eine Reihenfolge herstellen, die uns eine bejahende Antwort auf unsere Frage gibt:

Dan.	10	Parallelen	auf	17	Seiten.
Dodekapr.	23	„	„	67	„
Jes.	24	„	„	75 1/2	„
Psal.	24	„	„	94	„
Deut.	14	„	„	63	„
Cant.	1	„	„	6	„

Lev.	8	Parallelen	auf	51	Seiten.
Threni	1	„	„	7	„
Prov.	4	„	„	31	„
Gen.	9	„	„	87	„
Ex.	4	„	„	72	„
Jer.	5	„	„	95	„
Ez.	4	„	„	83 ½	„
1. 2. Reg.	5	„	„	111	„
Job	1	„	„	35 ½	„
Num.	2	„	„	72	„
1. 2. Sam.	1	„	„	105 ½	„

Die übrigen Bücher lassen sich nicht mehr in diese Skala stellen, da aus ihnen keine Parallelen vorliegen, die einwandfrei sind.

Die ungefähre Beobachtung, die Feine in seiner neutestamentlichen Theologie [1]) gemacht hat, nach der die Benutzung des Pentateuchs, daraus wieder des Deuteronomiums, ferner die Benutzung des Jesajabuches, der Psalmen und des Daniel besonders reich ausfällt, muß demgemäß nach ihrem Inhalt wie nach ihrer Reihenfolge dahin modifiziert werden, daß Daniel, Zwölfprophetenbuch, Jesaja, Psalter, Deuteronomium auffallend im Vordergrund des Interesses Jesu standen.

Während nun die Abstufung in der Verwendung alttestamentlicher Schriften bei Jesus kaum bezweifelt werden kann, läßt es sich hingegen vorstellen, daß man der Tragkraft, die wir mit Kähler solch einer Beobachtung beimessen, skeptisch gegenübersteht. Es scheint, als brauchte unsre Beobachtung nicht notwendig mit der Annahme belastet zu werden, daß in ihr sich ein kritisches Verhalten Jesu gegenüber dem Alten Testament ausprägt. Es scheinen harmlosere Erklärungen möglich.

[1]) P. Feine, Theol. d. Neuen Test. . . . S. 36.

Vielleicht haben es äußere Zufälligkeiten bedingt, daß ihm große Partien der Schrift überhaupt nicht bekannt geworden sind. Solche Anlässe wären in einer fest geregelten Perikopenordnung der Synagoge zu suchen oder in dem Umstand, daß Jesu zur Kenntnisnahme nur bestimmte Schriftrollen zu Gebote standen. Allein eine festgeregelte Perikopenordnung kommt als Anlaß nicht in Betracht. Daß in der Thoravorlesung das Deuteronomium stark im Vordergrund stand, wird sich schwerlich glaubhaft machen lassen. Daß in der Haftarenlesung Jesaja, Daniel, Zwölfprophetenbuch eine hervorragende Stelle innehatten, läßt sich deshalb nicht behaupten, weil die prophetische Lektion überhaupt noch nicht in ein festes System gebracht zu sein scheint; die Art, wie Jesus in der Synagoge seiner Heimatstadt Lk. 4, 17 die Stelle aus dem Propheten Jesaja „findet", spricht dagegen. Die Psalmen endlich waren nie Vorlesebücher der Synagoge. Die Vermutung hingegen, daß Jesu zur Beschäftigung nur bestimmte Schriften vorgelegen haben sollen, während er über die anderen nicht verfügte, erledigt sich damit, daß seine Bekanntschaft mit dem Alten Testament sich fast auf alle Schriften erstreckt und unsere Fragestellung überhaupt erst daraus entsteht, daß wir trotz solcher Bekanntschaft jene Verschiedenartigkeit konstatieren müssen.

Es kann also unsere Beobachtung nur in der Weise verwertet werden, in der es in unserem Abschnitt geschehen ist. Allerdings wird sie, solange wir sie nur für sich betrachten und nicht zusammen mit den anderen sehen, keine Auskunft darüber geben, ob Jesus sich dieser Hinneigung und Abneigung voll bewußt war oder nur wählte, wie auch heute noch vielfach der Fromme in seiner Bibel wählt und zurückstellt, ohne darüber zu einer grundsätzlichen Anschauung zu gelangen. Aber weil die anderen Ausschlag gebenden Beobachtungen da sind, darf die praktische Kritik, die in der verschiedenartigen

Bezugnahme auf die Bücher des Alten Testamentes vorliegen könnte, nicht übersehen werden, sondern muß als ein wichtiger, wenn auch nicht entscheidender Beitrag herangezogen werden.

---

§ 16. Der Schriftbeweis.

Wird einem Buch, über dessen natürlichen Sinn hier und da Schatten gelagert zu sein scheinen, mit gewaltsamen Maßregeln ein tieferes Verständnis abgerungen, so beruht solch Unterfangen auf einer Hochschätzung ohnegleichen. Wird demselben Buch gegenüber dieses Verfahren fallen gelassen, genügt völlig der einfache Wortlaut, so steht eine Anschauung dahinter, die darin mit sich im reinen ist, daß man jene Schatten als das hinnehmen muß, was sie sind.

Auf der ersten Linie befindet sich die exegetische Methode, deren sich das Judentum zur Zeit Jesu bediente. Man hält es nicht für möglich, daß in dem Offenbarungsbuch verschiedene, zuweilen sich widersprechende Meinungen und Bestimmungen in ungestörter Eintracht nebeneinander sollen stehen können, man hält es für ausgemacht, daß geschichtliche Einzelheiten nicht lediglich um der gleichgültigen Historie willen berichtet sein wollen, sondern ihnen irgend eine Absicht auf die Gegenwart zugrunde liegt, man hat das Verlangen, durch die Schriftautorität auch über die Fragen Auskunft zu bekommen, die sich erst im Laufe der Entwicklung herausgebildet haben und in dem Buch der Bücher noch nicht berücksichtigt sind. Dem allen wird man dadurch gerecht, daß man neben den einfachen, schlichten Wortsinn die Norm der künstlichen Ausdeutung setzt. Das natürliche Verständnis bietet nicht genug, so tritt die geheimnisvolle Spekulation in ihr Recht. Um einen Eindruck hiervon zu erhalten, ist es nicht nötig, nach Alexandrien hinüber=

zusehen, wo Philo die Allegorie in technischer Vollendung übt, oder zeitlich hinab in die mannigfaltigen Künste talmudischen Verfahrens zu steigen, das für die Haggada keine Grenzen der willkürlichen Auslegung kennt.[1]) Unter den Zeitgenossen Jesu in Palästina selbst treten uns die Männer entgegen, die uns zeigen, wie damals die Bibel gelesen wurde. Von Rabbi Chananja, dem Zeitgenossen Jesu, wird im Talmud erzählt,[2]) daß er auf die Widersprüche zwischen Ezechiel und der Thora Mosis aufmerksam geworden ist. Diese Widersprüche hätten beinahe dazu geführt, daß das Buch Ezechiel von den Vorlesebüchern ausgeschlossen worden wäre. Aber man bringt unserem Rabbi 300 Krüge Lampenöl, und er sitzt in seinem Söller und löst die Widersprüche. Im Neuen Testament ist es Paulus, der seine pharisäische Schulung nicht ganz verleugnet hat. Rabbinisch empfunden ist es, wenn er Gal. 3, 16 in dem Gotteswort an Abraham „durch deinen Samen sollen alle Völker auf Erden gesegnet werden" Gen. 22, 18 die ersten Worte nicht auf die Nachkommenschaft Abrahams bezieht, sondern um des Singulars willen auf Christus deutet, wenn er Gal. 4, 22 ff. in Hagar und Sara den alten und neuen Gottesbund versinnbildlicht sieht, wenn er 1. Kor. 9, 9 in der deuteronomischen Bestimmung „Du sollst dem Ochsen nicht das Maul verbinden, der da drischet" Dt. 25, 4 unmöglich eine Verordnung zugunsten des Viehs erblicken kann „Sorget Gott für die Ochsen?" 1. Kor. 10, 4 wird ihm der Fels, aus dem Moses das Wasser geschlagen hat, zum Christus, Eph. 5, 31 f. das von Gott geordnete Naturgesetz über die Zusammengehörigkeit von Mann und Weib aus Gen. 2, 24 „um deswillen wird ein Mensch verlassen Vater und Mutter und seinem Weib anhangen, und

[1]) Literatur bei A. Tholuck, Das Alte Testament im Neuen Testament. Gotha 1861. S. 15.

[2]) s. die Stelle auf S. 62.

werden die zwei ein Fleisch sein" zu einem geheimnisvollen Ausspruch über die innige Verbindung zwischen Christus und seiner Gemeinde. Der Verfasser des Hebräerbriefes steht mit Paulus auf gleicher Warte. Melchisedek ist ihm die Weissagung auf Christus, die Tatsache, daß von ihm weder Vater noch Mutter genannt sind, der Hinweis auf die übernatürliche Herkunft Christi Hebr. 7. Jesus steht anders zur Schrift als seine Zeit. Er kennt keine Vergewaltigung des Wortsinnes. Schlicht und einfach liegen die Gedanken Gottes und der heiligen Männer seines Volkes vor ihm aufgeschlagen, für jedermann zugänglich, der ein lernbegieriges Auge hat. Die Schrift will so verstanden werden, als sie geschrieben ist. Mit dem einfältigen Kinderherzen darf man zu diesem Buche kommen. Das, was es gibt, ist nicht petrefaktenartig unter den Erdboden verschüttet, sondern darf wie die Blumen auf dem Felde angeschaut und gepflückt werden. Gewiß tut man gut, bei Jesus nicht immer die historisch einzig korrekte Exegese zu suchen, die wir erst mit den Mitteln moderner Wissenschaft erarbeitet, zum Teil auch selbst noch nicht gefunden haben. In diesem Punkte dürften die wertvollen Arbeiten von Haupt und Clemen[1]) etwas stark über das Ziel gegangen sein. Aber Jesu Grundtendenz, lediglich den natürlichen Sinn der Stelle zu treffen, wird dadurch gar nicht berührt. Von dem historischen Verständnis bis zur rabbinischen Tüftelei ist es ein weiter Weg, auf dessen Mitte die tiefe, sinnige Art liegt, in der ein unvoreingenommenes, lediglich auf Gott gegründetes Herz in der Bibel liest.

Mt. 9, 13 und 12, 7 ist es das Wort Hoseas „Barmherzigkeit will ich und nicht Opfer", das Jesus sinngemäß anwendet.

---

[1]) E. Haupt, Die alttest. Zitate . . . S. 7—202; A. Clemen, Der Gebrauch des Alten Testamentes in den neutestamentl. Schriften. Gütersloh 1895. S. 20—60.

Die Weissagung Mal. 3, 23, daß vor Anbruch der messianischen Zeit noch einmal Elias kommen werde, um die Menschen sittlich zu erneuern, wird nicht umgebogen, sondern in Johannes dem Täufer sieht Jesus ihn erschienen Mt. 11, 14. Die Aussage, die Ps. 8, 3 über Gott macht, „Aus dem Munde der Unmündigen und Säuglinge hast du Lob zugerichtet", darf Jesus Mt. 21, 16 auf sich beziehen, da er sich mit dem Vater eins weiß. Lk. 4, 16—30 verwendet er die messianische Weissagung Jes. 61, 1 f., um ihre Erfüllung in seiner Person nachzuweisen. Die sprichwörtliche Wendung Hab. 2, 11, wonach der Stein aus der Wand schreien und der Balken aus dem Holzwerk ihm antworten wird, wenn Menschenmund verstummt ist, nimmt Jesus Lk. 19, 40 einfach auf und schleudert sie den finsteren Despoten entgegen, die dem Lobpreis seiner Jünger gewehrt sehen möchten, „Wo diese werden schweigen, so werden die Steine schreien". Das dunkle Schicksal des Gottesknechtes, das Deuterojesaja 53, 12 zeichnet, bezieht er Lk. 22, 37 mit Recht auf sein schmerzliches Ende „er ist unter die Übeltäter gerechnet". In dem letzten Wort am Kreuz Lk. 23, 46 eignet er sich den Gebetsruf völligster Glaubenseinheit mit dem himmlischen Vater an, der ihm mit Ps. 31, 6 gegeben ist, „Vater, ich befehle meinen Geist in deine Hände". In Mt. 15, 3—11 Mk. 7, 1—13 ist die Verwendung des vierten Gebotes Ex. 20, 12; Dt. 5, 16 sowie der Drohung, die auf seine Mißachtung steht, Ex. 21, 17; Lev. 20, 9 völlig in Ordnung. Unnötig bedenklich hat Feine an derselben Stelle in der Heranziehung des Jesajawortes, das sich gegen den Lippendienst des Volkes wendet, eine Verwandtschaft mit der Auslegung jener Zeit vermutet.[1]) „Gut hat über euch Jesaja geweissagt" leitet es Jesus ein. Wohl hat Jesaja nicht an die Zeitgenossen Jesu gedacht, als er seinen Vorwurf sprach. Allein hinter dem ἐπροφήτευσεν

[1]) P. Feine, Theol. des Neuen Test. . . . S. 36.

muß nicht notwendig ein aramäisches Wort mit der Bedeutung „weissagen" gesucht werden, die Bedeutung „predigen, verkünden" läßt sich ebensogut mit dem griechischen Wort decken. Andrerseits liegt wieder in dem verallgemeinernden Subjekt „dies Volk" Grund genug zu der Annahme, daß Jesaja nun auch nicht bloß an seine Hörer gedacht, sondern das israelitische Volk in seiner Gesamtheit ins Auge gefaßt habe. Insofern wäre auch die Generation Jesu mit einbegriffen und dies Wort wie eine Wahrheit für alle Zeiten, so mittelbar eine Weissagung auf diese Zeit. Die wunderbare Errettung des Propheten Jona aus dem Leib des Fisches nimmt er Mt. 16, 4 Mk. 8, 12 hin, wie sie erzählt ist, ohne etwas anderes hineinzulegen, obgleich hier die Möglichkeit der Allegorie so außerordentlich nahe liegt, daß selbst die heutige Wissenschaft hinter den Jonaerlebnissen die Absicht eines nachexilischen Propheten vermutet, in einem großartigen Gemälde die ernste Missionsaufgabe des geretteten Israel an der Heidenwelt abzubilden.
Auf Mal. 3, 23 geht Jesus Mt. 17, 12 Mk. 9, 13 in derselben Weise zurück wie Mt. 11, 14. Das grausige Los, das in Sach. 13, 7 dem gottgesandten Volkshirten und seiner Herde angesagt wird, sieht er mit seiner Gefangennahme in Erfüllung gehen Mt. 26, 31 Mk. 14, 27. Der Angstruf in Ps. 22, 2 wird am Kreuz sein eigener Schrei nach Gott „mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen" Mt. 27, 46 Mk. 15, 34.
Mt. 4, 3 f. Lk. 4, 3 f. deckt sich der Sinn des Jesuswortes völlig mit der Absicht, die Gott mit Israel in der Wüste hatte. Der Mensch soll erkennen, daß er nicht bloß auf die gewöhnliche Alltagsspeise angewiesen ist, sondern daß ihn Gott, wenn sie ihm fehlt, mit Himmelsspeise sättigen kann. Daß man den Herrn seinen Gott nicht versuchen darf Mt. 4, 7 Lk. 4, 12, ist aus Dt. 6, 16 übernommen. In Dt. 6, 13 handelt es sich allerdings nicht um den Gegensatz von Gott allein auf der

einen und den anderen Göttern auf der anderen Seite. Es handelt sich nur um das verschiedene Verhalten zu Gott, das Vergessen und das Dienen.[1]) Aber die zweite Ermahnung, die dieses Kapitel gleich im folgenden Verse für das Wohnen im verheißenen Lande gibt, bezieht sich auf jenen ersten Gegensatz. Wenn nun Jesus Mt. 4, 10 Lk. 4, 8 in der Erinnerung beide Verse zusammennimmt, den Wortlaut aus V. 13, den Gedanken aus V. 14 bringt und darum den Wortlaut in V. 13 um ein *μόνῳ* modifiziert, so ist dies von rabbinischer Methode unendlich weit entfernt. Auf Jes. 35, 5 f.; 61, 1 beruft sich Jesus gegenüber dem zweifelnden Täufer Mt. 11, 4 f. Lk. 7, 22, wie er es in der Synagoge zu Nazareth vor seinen Landsleuten getan hat Lk. 4, 16 ff. Die Verheißung von dem Gottesboten, der nach Mal. 3, 1 vor dem Messias her den Weg bereiten soll, ist in Johannes dem Täufer zur Wirklichkeit geworden Mt. 11, 10 Lk. 7, 27. In Mt. 12, 39 f. Lk. 11, 29 f. wird das Jonazeichen in der gleichen sachlichen Art herangezogen wie Mt. 16, 4. Der Festgruß, mit dem die Pilger empfangen werden, wenn sie in Jerusalem eintreffen, „gelobt sei, der da kommt im Namen des Herrn" Ps. 118, 26, wird das Grußwort sein, mit dem die Frommen den Messias empfangen, wenn er zur Endzeit wiederkommt, Mt. 23, 39 Lk. 13, 35.

Was nach Jes. 6, 9 f. das Schicksal des Propheten gegenüber einem widerstrebenden Volk ist, nämlich mit seiner Predigt es immer tiefer in die Verstockung hineinzutreiben, das erkennt auch Jesus als seinen tragischen Beruf gegenüber der Masse, die ihn nicht will, Mt. 13, 13 Mk. 4, 12 Lk. 8, 10. Obgleich die Vaterliebe Gottes mit Jesus im religiösen Erlebnis erneutes, tieferes Verständnis gefunden hat, wird darum das herbe Wort nicht im geringsten erweicht, sondern trotzdem mit all seiner Schärfe zur schmerzlichen Aufgabe Jesu. Bei der Tempel-

---

[1]) S. 117 f.

reinigung erinnert er an die heilige Bestimmung, die der Tempel nach Jes. 56, 7 hat, „mein Haus soll ein Bethaus heißen" und spricht es mit Worten aus Jer. 7, 11 aus, was sie daraus gemacht haben, eine Mördergrube, Mt. 21, 13 Mk. 11, 17 Lk. 19, 46. Die auch vom Targum und den Rabbinen messianisch verstandene Stelle Ps. 118, 22[1]) wird von Jesus nicht anders aufgefaßt. Das Bild vom Stein, der von den Bauleuten verworfen und dennoch zum Eckstein des Gebäudes wird, wird auf den Messias bezogen, dessen Aufgabe von den Hierarchen verkannt wird, aber von Gott gewollt ist, Mt. 21, 42 Mk. 12, 10 Lk. 20, 17. Wohl haben wir es hier mit einer Ausdeutung zu tun; aber das Psalmwort ist ein Bild und muß gedeutet werden. Dies verkennen wollen, hieße den natürlichen Sinn der Stelle verkennen. Wortgetreu ist auch Ps. 110, 1 von Jesus begriffen worden. Wohl ist die gegenwärtige Auslegung dieses Psalms davon abgekommen, gemäß der Überschrift David für den Dichter zu halten, wodurch übrigens sich nichts an der Argumentation Jesu Mt. 22, 41 ff. Mk. 12, 35 ff. Lk. 20, 41 ff. ändern würde, wie Clemen gezeigt hat,[2]) aber wenn Jesus noch der Überschrift volles Vertrauen entgegenbringt, so liegt hierin für unsere These keine Schwierigkeit. Nimmermehr verrät sich darin das Bestreben, über den schlichten Wortsinn hinwegzukommen. Die Schrecken der Endzeit, die mit dem Augenblick, da das götzendienerische Greuel an heiliger Stätte aufgerichtet wird, der Gemeinde drohen, malt er Mt. 24, 15 ff. Mk. 13, 14 ff. Lk. 21, 20 ff. im Anschluß an Dan. 11, 30—39. In die Erzählung von der ehernen Schlange, die Moses in der Wüste an einer Stange befestigen soll Num. 21, 8 f., deutet er Joh. 3, 14 nicht sein Kreuzesschicksal resp. die himmlische Erhöhung hinein, wie es

[1]) F. Baethgen, Die Psalmen. Göttingen 1904, zu d. St.
[2]) A. Clemen, Der Gebrauch des Alt. Test. . . . S. 47 f.

ein Rabbine getan hätte, sondern verwendet die Erzählung lediglich als ein Gleichnis (καθώς) auf sein Geschick, ohne irgendwie ihren eigentlichen Sinn zu verkürzen. Was die Benutzung von Jes. 54, 13 in Joh. 6, 45 anlangt, braucht nicht einmal mit Clemen [1]) angenommen zu werden, daß entgegen dem hebräischen Zusammenhang eine Verlegung des Tones von כל auf למודי יהוה erfolgt sei. Wenn יהוה nicht als gen. obj. (über), sondern als gen. subj. (von) gefaßt wird, so ist die Tatsache, daß Zions Söhne von Gott selbst unterwiesen würden, derartig eigentümlich, daß sie mit Recht den Nachdruck beanspruchen darf. Ps. 82, 6 hat die Richter und Obrigkeiten Israels Götter genannt: „Ihr seid Götter"; auf diese Bezeichnung beruft sich Jesus Joh. 10, 34 gegenüber der Anklage auf Gotteslästerung, die die Juden gegen ihn erheben, weil er sich mit dem Vater eins weiß. Indem er den Schluß a minori ad maius zieht, legt er keinen Nebensinn in die alttestamentliche Stelle hinein, sondern beläßt ihr ihre ursprüngliche Bedeutung. In Ps. 41, 10 hat Jesus Joh. 13, 18; 17, 12 den Verrat geweissagt gefunden, den einer seiner Vertrauten am Messias üben wird. In Ps. 69, 5 sieht er die Art des Hasses beschrieben, der die Gegner gegen den Messias erfüllt, „Sie hassen mich ohne Ursache" Joh. 15, 25.

Einen ernstlichen Widerspruch könnte die vertretene Beobachtung durch den Gebrauch erfahren, den Jesus von dem Hohen Liede macht. Jesus hat ja, nach Joh. 7, 38, vielleicht auch Mt. 13, 44. 46; 16, 18; Lk. 12, 36 zu urteilen, in ihm nicht die Verherrlichung irdischer Liebe gesehen, sondern es für die religiöse Aussage verwandt; für ihn ist es ein Hymnus der hingebenden Gottesminne. Damit hat er sich zweifellos auf den Boden der Allegorie begeben. Allein diese Tatsache ist nicht beweiskräftig. Zwar verhält es sich hier nicht so wie

[1]) A. Clemen, Der Gebrauch des Alt. Test. . . . S. 35 f.

in Mt. 21, 42 Mk. 12, 10 Lk. 20, 17, wo die zitierte Psalmstelle schon an sich den bildlichen Charakter trägt und das buchstäbliche Verständnis ein Mißverständnis gewesen wäre, das Hohelied hat einen klaren, eindeutigen Wortsinn; aber das ist im Auge zu behalten, daß die ganze alte Zeit nichts von diesem Wortsinn gewußt hat[1]) und das Buch wohl überhaupt nur deshalb in den Kanon aufgenommen worden ist, weil sein natürlicher Zweck mit der Allegorie identisch zu sein schien. Wenn Jesus das Hohelied allegorisiert, dann hat er in keiner Weise den Dualismus der rabbinischen Methode mitgemacht, sondern einfach die Auffassung seiner Zeit mitgemacht, die im Hohenlied mit dem religiösen Verständnis den Wortsinn zu treffen meinte. Es bewährt sich auch an dieser scheinbaren Ausnahme die Beobachtung, daß Jesu Art, in der Bibel zu forschen, sich frei hält von allen gesuchten Finessen der Schule.

Ein anderes Faktum scheint aber der behaupteten Schriftbehandlung noch weit energischer entgegenzustehen. Längst ist man auf die gewandte Dialektik aufmerksam geworden, mit der Jesus der Auferstehungsleugnung der Sadduzäer begegnet, Mt. 22, 31 ff. Mk. 12, 26 ff. Lk. 20, 34 ff. Sie suchen ihn mit einer gut ausgedachten Frage zu sich hinüberzuziehen, er legt ihnen das Unbiblische ihrer Skepsis dar; aber dem Gotteswort, von dem er ausgeht, ringt er erst gewaltsam den Sinn ab, den er für sie braucht. Ex. 3, 6 spricht Gott zu Moses: „Ich bin der Gott Abrahams und der Gott Isaaks und der Gott Jakobs". Aus dieser Selbstbezeichnung Gottes folgert Jesus das Recht der Auferstehungshoffnung; denn „Gott ist nicht ein Gott der Toten, sondern der Lebendigen". Diese Begründung, mit der Jesus seinen Schluß aus dem alttestamentlichen Ausspruch herleitet, ist nicht mehr ganz durchsichtig,

[1]) S. Oettli, Das Hohelied. Nördlingen 1889 (Kurzgef. Komm. zu den heil. Schriften Alt. und Neuen Test. von H. Strack u. O. Zöckler) S. 167.

darum schwankt hier die Auslegung. Entweder betont Jesus mit dieser Begründung das enge Verhältnis zwischen Gott und den Erzvätern, das in den Verbindungen „Gott Abrahams", „Gott Isaaks", „Gott Jakobs" zum Ausdruck kommt, oder er legt das Schwergewicht seines Beweises in die Kopula „Ich bin". Im ersten Fall will er sagen, daß Gott sich nicht einen Namen geben kann nach seinem Verhältnis zu sterblichen Wesen. Die Bezeichnung, die der Ewige für sich wählt, muß an einem Ewigkeitsprädikat orientiert sein. Wenn Gott sich „Gott Abrahams" usw. nennt, so kann dieser Abraham nicht eine vergängliche Erscheinung sein, sondern muß ihm die Unsterblichkeit eignen.[1]) Oder der Nachdruck liegt auf dem präsentischen Charakter des nominalen Prädikates אנכי. Gott war nicht bloß der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs damals, als sie auf Erden wandelten, Gott nennt sich noch 400 Jahre danach ihren Gott. Die Verbindung zwischen Gott und den Erzvätern hat nicht mit ihrem Tode aufgehört, sie besteht noch jetzt, wo Gott mit Moses redet. Da Gott nun nicht mit Toten in solcher persönlichen Verbindung stehen kann, so ist in jener Aussage deutlich vorausgesetzt, daß die Erzväter am Leben sind.[2]) Gleichviel welche der beiden Auffassungen man nun vertritt, man wird nicht leugnen können, daß Jesus hier in der Schriftbehandlung ein Verfahren angewandt hat, das völlig mit dem der Rabbinen auf gleicher Linie steht. Ein Wort, das gänzlich indifferent gegenüber dem Auferstehungsgedanken ist, wird so dialektisch behandelt, daß es einen Sinn erhält, der ihm fern

---

[1]) A. Tholuck, Das Alte Testament . . . S. 24 f.; H. H. Wendt, Der Inhalt der Lehre Jesu . . . Bd. II, S. 353 Anm. 1; A. Clemen, Der Gebrauch des Alt. Test. . . . S. 44 f.; Th. Zahn, Das Ev. des Matth. . . . S. 636.

[2]) G. E. Lessing bei Döpke, Hermeneutik der neutest. Schriftsteller. 1829. S. 55; E. Haupt, Die alttest. Zitate . . . S. 197; B. Weiß, Das Matth.-Ev. . . . zu d. St.; P. Feine, Theol. des Neuen Test. . . . S. 36.

liegt. Und dennoch spiegelt sich in diesem Verfahren nicht Jesu Eigenart wider. Die Methode, die Jesus gegenüber den Sadduzäern benutzt, ist nicht seine Methode. Wir haben es in dieser Ausdeutung lediglich mit einer Anpassung an die Schulweisheit seiner Zeit zu tun. Er schlägt seine Gegner mit ihren eigenen Waffen. Es will die Ausnahmestellung beachtet sein, die dieser Schriftbeweis gegenüber all den anderen hat; er steht gänzlich vereinzelt da. Und es will weiter die Akkommodation beachtet sein, die schon in der Wahl des Schriftwortes liegt, auf das Jesus seinen Beweis gründet. Denn indem er sich auf den schwierigen Exodusvers stellt und seine Belehrung nicht mit einer der bekannten Prophetenstellen belegt, die die Auferstehung in schlichten, eindeutigen Worten aussagen, Jes. 26, 19; Ez. 37, 1—10; Dan. 12, 2, obgleich Bücher wie Daniel und Jesaja im Vordergrund seiner Schriftverwendung stehen, während Exodus weit hinter ihnen zurückbleibt,[1]) ist er nicht eigenen Gesichtspunkten gefolgt, sondern hat sich einer ihm sonst fremden Theorie gebeugt, die den Pentateuch bevorzugt. Nur wird man wohl nicht anzunehmen haben, daß der Pentateuch der alleinige Kanon der Sadduzäer war,[2]) wie das bei den Samaritanern der Fall war; das reimt sich nicht mit den Nachrichten bei Josephus, der mehrmals die Sadduzäer charakterisiert, auch ihre Stellung zum Gesetz bespricht, aber nie etwas von solch einer Verkürzung des Kanons erwähnt.[3]) Vielmehr nötigt das Schweigen bei Josephus, an einen Brauch

[1]) S. 194 f.

[2]) Th. Zahn, Das Ev. des Matth. . . . S. 635.

[3]) Flavii Josephi . . . Bd. III, S. 194 f., Antiquitates Judaicae XIII, 10, 6; Bd. IV, S. 139, Ant. Jud. XVIII, 1, 4.

Anders eine allerdings unglaubwürdige Notiz der patristischen Literatur (Origenes, Philosophumena, Hieronymus, Pseudotertullian). Über ihre Entstehung vgl. G. Hölscher, Der Sadduzäismus. Leipzig 1906. S. 15.

Auch Ed. König, Kanon und Apokryphen . . . S. 26 f. glaubt nicht an einen „sadduzäischen Kanon“.

zu denken, der die Sadduzäer nicht von den Pharisäern unterschied, sondern beiden gemeinsam war. Es wäre der Brauch der Synagoge, einer Lehre der נביאים oder כתובים immer erst dann normative Bedeutung zuzuerkennen, wenn sie auch in der תורה zu belegen war.[1]) Wenn aber Jesu Erwiderung an die Sadduzäer wegen ihrer dialektischen Methode völlig einzigartig unter seinen Worten dasteht, wenn ferner die Basis, von der er ausgeht, den Gepflogenheiten der Schule akkommodiert ist, so liegt nichts näher, als daß sein ganzes Beweisverfahren diesmal vom Standpunkt der Gegner gegeben ist.[2]) Nicht die Jesu eigentümliche Schriftbehandlung haben wir vor uns, sondern die hochgespannte Sphäre schriftgelehrten Gesetzeskults, in die er sich verständnisvoll versetzt.

Wie Paulus Gal. 3, 16 in Gen. 22, 18 einen Hinweis auf den Messias sieht, so Jesus Joh. 8, 56 wahrscheinlich in Gen. 17, 17.[3]) Nur tut Paulus dem klaren Wortsinn von בזרעך offensichtlich Zwang an;[4]) hingegen ist in der Stelle,

---

[1]) Die jerusalemische Gemara zum Traktat Megilla I, 7 (Krotoschiner Ausgabe fol. 70[b]) lehrt, daß es lediglich von den Geboten des Pentateuchs heißt, daß sie von Jahve den Kindern Israels gegeben sind. An derselben Stelle wird erzählt, daß 85 Älteste, unter denen mehr als 30 Propheten waren, sich viel Mühe gaben, die gesetzliche Geltung des Purimfestes auch aus dem Pentateuch zu erweisen; in Ex. 17, 14 hätte man die Stelle gefunden, nach der selbst die Thora Gehorsam gegen die Bestimmungen des Buches Esther fordere. Höchstwahrscheinlich wird im Mischnatraktat Sanhedrin XI, 1. 2, fol. 90[a]. Bd. VII, S. 379 ausdrücklich auf unser Problem Bezug genommen. Dem wird der Anteil an der zukünftigen Welt abgesprochen, der sagt, die Auferstehung der Toten sei nicht in der תורה angedeutet. Nun hat ja die Gemara, wie wir früher (S. 20) sahen, in ihren Erläuterungen die תורה einfach mit dem ganzen Alten Testament identifiziert, indem sie die Belegstellen für die Auferstehung allen Teilen der Schrift entnimmt, aber das hindert nicht, daß in der Mischna selbst das Wort im eigentlichen Sinn gemeint ist, daß es sich dort um die Forderung handelt, jene Lehre im Pentateuch nachzuweisen.

[2]) Vgl. zu diesem Verhalten Jesu S. 167.

[3]) S. 25, Anm. 2. — [4]) S. 198.

die Jesus verwendet, der Anlaß für das ויצחק nichts weniger als eindeutig. Es bleibt darum hier von vornherein der Auslegung ein weiter Spielraum, und wenn eine Auffassung nicht unsre Billigung findet, so haben wir noch lange nicht an eine Parallele zur rabbinischen Methode zu denken.

§ 17. Die Autorität der Schrift.

Die Autorität, die die Schrift für Jesus hatte, ließ sich an jedem der beobachteten Stücke vom Inspirationsurteil bis zum Auslegungsverfahren teils weniger deutlich, teils scharf umrissen erkennen. Wenn wir dennoch das gemeinsame Motiv der mannigfaltigen Erscheinungen noch einmal gesondert besprechen, wollen wir nicht den Schluß von den Wirkungen auf die Ursache wiederholen, vielmehr lediglich das Ergebnis auf eine abschließende Formel bringen.

Diese kann nicht in der Meinung gesehen werden, daß für Jesus das Alte Testament schlechthinnige Autorität gewesen sei und die Polemik gegen Schriftstellen sich in Wirklichkeit nur gegen eine verkehrte Auslegung bei den Rabbinen gewandt habe.[1]) Das Jesuswort Mt. 5, 17, das dabei zum Ausgangspunkt genommen wird, will anders verstanden werden. Wie wenig das Unternehmen, den fraglichen Schriftstellen eine harmlose Erklärung zu geben, als gelungen gelten darf, glauben wir am betreffenden Ort dargetan zu haben. Die übrigen Beobachtungsreihen, der Inspirationsbegriff usw., widerstreben ebenfalls jedem harmonisierenden Versuch.

Eine früher oft, in der Gegenwart nur vereinzelt vertretene Theorie erkennt den Gegensatz an, schafft aber für

[1]) Th. Zahn, Das Ev. des Matth. . . . vgl. die § 11 und 12 zitierten Stellen.

Jesus eine durchweg gleichartige Stellung zur Schrift, indem sie die eine Seite des Gegensatzes auf Kosten der Berichterstattung setzt. Dieser literarhistorische Prozeß wird entweder in der Weise beschrieben, daß Jesus sich in freiester Überlegenheit gegenüber dem Alten Testament bewegt habe und die Stellen, die seine Gebundenheit an die Schrift dartun, eine judaistische Entstellung wären, oder in der Weise, daß Jesus als treuer Sohn seines Volkes sich völlig unter die heiligen Urkunden gestellt habe und die Partien, die ihm eine ungezwungene Kritik an dem Gesetz zusprechen, auf einer ungeschichtlichen Vorwegnahme paulinischen Christentums beruhten.[1]) Aber schon dieser Umstand, daß die Erklärungsmethode die entgegengesetztesten Resultate zeitigen kann, einmal Jesu ausschließliche Überordnung über, das andere Mal Jesu ausschließliche Unterordnung unter das Alte Testament, vermag von vornherein kein günstiges Vorurteil für die kritische Zerlegung der Texte zu wecken. Sie unterschätzt das übereinstimmende Zeugnis der Quellen; denn es ist nicht eine einzelne Überlieferungsreihe, die allein im Gegensatz zu den anderen jene Mischung von Anerkennung und Ablehnung brächte, sondern jedesmal finden sich sämtliche Überlieferungsreihen zusammen, um gemeinsam den gleichen Tatbestand zu vertreten. Mt. 5, 17 wird *πληροῦν* mit „ausführen" gleichgesetzt, während dieses Wort, richtig gefaßt, darüber belehrt, daß Jesus sich seiner Abhängigkeit und seiner Freiheit von der Schrift als eines gleichzeitigen Zustandes bewußt war. Ähnlich zeigen die Andeutungen über Inspiration, die Unterscheidung der großen und kleinen Gebote, die Namen der Schrift, die Art des Schriftbeweises, daß sich die gegensätzlichen Momente schlechterdings

[1]) J. Bovon, Théologie du Nouveau Testament. 1893./1894. Bd. I, S. 390 f., 398 f. Bd. II, S. 22.

nicht voneinander trennen lassen, vielmehr als ein unmittelbares Nebeneinander betrachtet sein wollen.

Eine andere Theorie legt den Gegensatz ganz in die Seele Jesu hinein, aber da sie ihn genau so wie die vorige wegen Mt. 5, 17 (πληροῦν = „ausführen" resp. „ergänzen") für unüberbrückbar hält, nimmt sie an, daß sich Jesus des Gegensatzes nicht bewußt geworden sei.[1]) Mit der Unbefangenheit, die nur einem Genius eigen sei, habe er in der Stellung zum Gesetz eine Paradoxie vertreten. Er habe das Alte Testament bis auf Jota und Häkchen erfüllen wollen, aber sich mit der gleichen Energie gegen die Unvollkommenheiten der Schrift gewandt, ohne die Spannung zu empfinden. Solchem Versuch widerrät die klare und kraftvolle Entschiedenheit, mit der Jesus die Ablehnung vertritt. Nicht ist es so, daß ihn nie ein Gegner auf seinen Konflikt mit dem Worte Gottes aufmerksam gemacht (Mt. 19, 3 ff. Mk. 10, 2 ff.; Mt. 12, 2 Mk. 2, 24 Lk. 6, 2), daß Jesus nie den Gegensatz scharf herausgearbeitet hätte („ich aber sage euch" Mt. 5, 22 usw.), fest und absichtsvoll betont er den Abstand, der ihn von der Schrift scheidet. Mt. 5, 17 kann aber nicht als Stütze benutzt werden; wird ja vielmehr an diesem Wort deutlich, wie klar sich Jesus über eine Rückbildung der Schriftnorm gewesen ist. Die Bemerkungen über die Inspiration, die prinzipiellen Äußerungen über große und kleine Gebote, die Wahl der Schriftnamen, die genaue Durchführung seines Auslegungsverfahrens bezeugen es nicht minder, daß wir es mit einem bewußten Akt zu tun haben.

Während hier ein psychologisches Phänomen zur Klärung verwandt wurde, zieht eine vierte Auffassung das Hilfsmittel

---

[1]) Th. Keim, Geschichte Jesu von Nazara. Zürich 1867—1872. Bd. II, S. 263 f. 267; A. Jülicher, Einleitung in das Neue Testament. Freiburg u. Leipzig 1894. S. 275; H. J. Holtzmann, Lehrb. d. Neut. Theol. . . . Bd. I, S. 157 f.; P. Feine, Theol. des Neuen Test. . . . S. 44 f.

der Chronologie heran.[1]) Die beiden Endpunkte des Gegensatzes werden auf verschiedene Etappen in der Entwicklung Jesu verteilt. Der Anfang des öffentlichen Wirkens Jesu stehe im Zeichen der ungetrübten Gesetzestreue, allmählich bahne sich eine immer freiere Stellung an, die schließlich die entschiedenen Formen von Ablehnung und Übertretung annähme. Dem wehrt aber die Tatsache, daß die Worte der allerletzten Zeit, wo es gerade am schärfsten ausgeprägt sein müßte, absolut nicht den Stempel der Gesetzesentfremdung tragen. Die Leidenswoche steht unter dem glaubenstiefsten Erfüllungsvorhaben. Am Kreuz ist es die Schrift, auf die sich die Gedanken des Sterbenden beziehen. Der Auferstandene lehrt seine kleingläubigen Jünger den seit Urzeit offenbarten Willen des Vaters begreifen. Umgekehrt enthält schon die Versuchungsgeschichte die Absage an die nationalen Züge des alttestamentlichen Messiasbildes.[2]) Auf den Kontrast zwischen der souveränen Schriftbehandlung und Mt. 5, 17 kann man sich auch hier nicht zur Begründung berufen; zeigt gerade Mt. 5, 17, wie Jesus in dem gleichen Augenblick die beiden Seiten seines Verhaltens bejaht. Dasselbe unmittelbare Nebeneinander belegen die übrigen Beobachtungsreihen.

Der Auffassung, die wir für die richtige halten, kommt die sehr nahe, die auf jede einzelne Aussage des Alten Testamentes die Unterscheidung von Geist und Form, von Prinzip und Wortlaut angewandt wissen will.[3]) Sie sucht das gegensätzliche Moment, das in der Stellung Jesu zur Schrift vorliegt, nicht abzuschwächen, und ebensowenig entwickelt sie es zur

---

[1]) L. Jacob, Jesu Stellung zum . . . S. 21 ff.; C. Weizsäcker, Untersuchungen über die evangelische Geschichte. Tübingen 1901. S. 347. 419. 463.

[2]) S. 189.

[3]) E. Haupt, Die alttest. Zitate . . . S. 28 ff.; weitere Literatur S. 157, Anm. 2; auch B. Weiß, Das Leben Jesu. Berlin 1882. Bd. I, S. 526 f.

unlösbaren Antinomie; nur will sie diesen Gegensatz nicht im Verhältnis von Schriftwort zu Schriftwort, sondern im Verhältnis der ewigen Idee zum unvollkommenen Ausdruck innerhalb desselben Schriftwortes sehen. Die Autorität der Einzelforderung sei aufgehoben, aber die Autorität ihres idealen Gehaltes bleibe. Daß auch dieser Gedanke nicht in Mt. 5, 17 beabsichtigt sein könnte, zeigten wir an der betreffenden Stelle. Nicht minder widerstreitet ihm die Unterscheidung der großen und kleinen Gebote, die Bevorzugung einzelner Bücher, der Schriftbeweis; denn wenn diese Beobachtungsreihen auf einen Gegensatz weisen, so nur auf den von Schriftstelle gegen Schriftstelle.

Gehorsame Beugung unter die Schrift und glaubenstiefe Erhabenheit über die Schrift sind die wesentlichen Merkmale in der Stellung Jesu zum Alten Testament. Jesus hat im Alten Testament die vollendete Gottesoffenbarung gefunden; darum schließt sich sein Lehren und Handeln mit voller Kraft an die heilige Urkunde an. Dies hat ihn nicht gehindert, die Staubschicht zu erkennen, die sich über den Prachtbau gelegt hat; darum erfüllt er die Sohnespflicht, indem er die Hüllen fortnimmt, die dem Auge des vorchristlichen Frommen den Gotteswillen verschleierten. Nie hat Jesus daran gedacht, die Autorität der Schrift zu zerbrechen, die Schrift enthält die Norm für das Leben mit Gott. Aber ebensowenig hat er dazu angeleitet, jede Einzelaussage ohne Nachprüfung für bindend zu erachten, es gilt die Norm aus dem Beiwerk herauszulösen. Wie in dem unbehauenen Marmorblock die Gestalt, die dem Bildhauer vorschwebt, noch ungeschieden neben dem Gestein ruht, das abgesplittert werden soll, so steht vor Jesu Seele das Alte Testament als die Einheit, zu der die Offenbarung, die verbindlich ist, und die menschliche Zutat, die unverbindlich

ist, zusammengeschlossen sind.[1]) Damit ist natürlich nicht gesagt, daß Jesus das Unverbindliche jedesmal ganz verworfen hätte. Wiewohl er ihm keinen normativen Wert beimißt, braucht er nicht durchweg darin etwas Schädliches gesehen zu haben. Das „kleine" Gebot der Zehntbeobachtung[2]) stellt er Mt. 23, 23 unter den Gesichtspunkt, „es nicht zu unterlassen". Zur Tempelsteuer fühlt er sich nicht verpflichtet, dennoch zahlt er sie, um keinen Anstoß zu geben.[3]) Dementsprechend darf erwartet werden, daß Jesus auch sonst, wenn er sich an Schriftstellen anlehnt, nicht immer ihnen autoritativen Charakter zuerkannt hat, sondern sie einfach erfüllte, weil er ihnen nicht entgegen zu sein brauchte.[4]) So vielleicht, wenn er Lk. 17, 14 den zehn Aussätzigen gebietet, sich dem Priester zu zeigen (Lev. 14, 2), oder ähnlich dem geheilten Aussätzigen Mt. 8, 4 Mk. 1, 44 Lk. 5, 14. Hier darf auch Jesu Verhältnis zur alttestamentlichen Geschichtserzählung erwähnt werden. Sicher ist, daß er den historischen Daten volles Vertrauen entgegengebracht hat.[5]) Ob er sie darum für inspiriert hielt wie Josephus?

---

[1]) Vgl. H. H. Wendt, Der Inhalt d. Lehre Jesu. Bd. II, S. 339 ff.; A. Schlatter, Die Theol. des Neuen Test. . . . Bd. I, S. 206 f.; auch K. Benz, Die Stellung Jesu zum alttest. Gesetz . . . S. 70 (sowie S. 41 f. 47), der allerdings trotz der richtigen Ansätze S. 1—10 die Beugung Jesu unter das Alte Testament zu sehr verkürzt, wenn er für ihn lediglich Weissagungen, und darunter wieder nur die verbindlich sein läßt, die den Anbruch von etwas Neuem für die messianische Zeit verkünden.

[2]) Vgl. S. 172 f.

[3]) S. 184 f.

[4]) § 14 will nur die Unterscheidung zwischen Verbindlichem und Unverbindlichem, nicht die Grenzen nachweisen.

[5]) W. Volck, Christi und der Apostel Stellung zum Alten Testament. Leipzig 1900. S. 14 ff.; E. Klostermann, Jesu Stellung zum Alten Testament. Kiel 1904. S. 13 f.

Die Belegstellen, von denen (§ 14 resp.) § 16 nur ein geringer Teil verwandt zu werden brauchte, seien vollständig zusammengestellt. Berichte

Weil aber Jesu Urteil über den Schriftinhalt nicht gleichmäßig lautet, nicht bloß Anerkennung, aber auch nicht bloß Ablehnung enthält, sondern beides in sich schließt, so haben wir unsere Aussage dahin zu ergänzen, daß wir auf die Frage nach dem Kern der Schrift antworten. Welcher Art waren die Schriftgedanken, denen Jesus im Unterschied von anderen jenen normativen Wert zugesprochen hat? Soweit die Schrift als Gesetz anzusehen ist, hat Jesus in der berühmten Charakterisierung der großen Gebote den Maßstab unmittelbar an die Hand gegeben. Völlig hingebende Liebe zu Gott und völlig hingebende Liebe zum Nächsten sind die beiden Grundforderungen, nach denen sich Wert und Unwert aller übrigen Gebote bestimmt. Stehen sie im Rahmen dieser gleichgewaltigen Forderungen, so pulsiert in ihnen göttlicher Wille, machen sie der Herzenshärtigkeit, d. h. der Eigenliebe des Menschen Zugeständnisse, so fehlt ihnen der verpflichtende Zwang. Wird hingegen das Alte Testament als *προφητεια* betrachtet, so ließe sich auf Lk. 24, 46 f. verweisen als ein Wort, mit dem Jesus

---

von geschichtlichen Ereignissen: Gen. 1, 27 = Mt. 19, 5 Mk. 10, 6; Gen. 4, 8 = Mt. 23, 35 Lk. 11, 51; Gen. 6, 11—13: 7, 7. 21—23 = Mt. 24, 37 ff. Lk. 17, 26 f.; Gen. 17, 10—12 = Joh. 7, 22; Gen. 18 = Lk. 17, 28 ff.; = Mt. 11, 23 f. Lk. 10, 15, Gen. 49, 28 = Mt. 19, 28 Lk. 22, 30, Ex. 3, 6 = Mt. 22, 32 Mk. 12, 26 Lk. 20, 37; 1. Reg. 4 ff. = Mt. 6, 29 Lk. 12, 27; 1. Reg. 10 = Mt. 12, 42 Lk. 11, 31; 1. Reg. 19, 2. 10 = Mt. 17, 12 Mk. 9, 13; Jona = Mt. 16, 4 = Mt. 12, 39 ff. Lk. 11, 29 ff. Notizen über Verfasser: Moses Jos. 1, 7 f.: 8, 31. 34: 23, 6: 1. Reg. 2, 3 usw. (= Mk. 7, 10) = Lk. 24, 44 = Mt. 19, 8 Mk. 10, 5 (= Mk. 12, 26 Lk. 20, 37) = Mt. 8, 4 Mk. 1, 44 Lk. 5, 14 = Joh. 5, 46 f.; Jesaja Jes. 1, 1 = Mt. 15, 7 Mk. 7, 6; David Ps. 110, 1 = Mt. 22, 43 Mk. 12, 36 Lk. 20, 42 (; Daniel Dan. 12, 5 wie 7, 2 usw. = Mt. 24, 15).

Man wird diesen Tatbestand nicht dahin abschwächen dürfen, daß Jesus die geschichtlichen Stoffe als „Lehrmaterial" verwertet habe, ohne daran zu denken, das Berichtete für wahr zu halten (J. P. Valeton, Christus und das Alte Testament. Berlin 1896. S. 42).

prinzipiell die Gottes Plan entsprechenden Weissagungen charakterisiert hätte. Gewiß ist die Absicht eine andere als bei der Beantwortung der Schriftgelehrtenfrage. Jesus will nicht Unterscheidungsmerkmale nennen, er will nur noch einmal wie ein letztes Vermächtnis die Grundgedanken der Weissagung zusammenfassen. Aber indem er Grundgedanken gibt, erhalten wir mittelbar die Maßstäbe, an denen wir messen können, was ihm wichtig und was ihm nicht wichtig war. Der Christus muß leiden und auferstehen. Die Teilnahme an seinem Reich beruht auf Buße zur Sündenvergebung und ist allen Völkern möglich. Wo die Messiasvorstellung die Gewalt über Himmel und Erde in sich faßt, wo der Reichsgedanke religiös-ethisch und darum universal begriffen wird, dort hat Jesus Gottes Stimme gehört. Wo die Messiasvorstellung in die politische Sphäre zurücksinkt, das Leiden ausschließt und das Auferstehen nicht braucht, wo der Reichsgedanke an die Abrahamskindschaft genüpft ist, die Gesinnung zum sekundären Moment macht und von der Zugehörigkeit der Heiden nichts weiß, dort erfüllt Jesus die Weissagung nicht.

§ 18. Der Schriftbegriff Jesu und der Schriftbegriff des Christen.

Hätten wir es mit dem Schriftbegriff eines Josephus oder dem eines Moses Maimonides zu tun, so hätte die Erörterung ihr Ziel erreicht, wenn die Schriftsammlung, die ihnen vorlag, und die innere Stellung, die sie zu ihr gehabt, charakterisiert wäre. Von Jesu Schriftbegriff können wir nicht scheiden, ohne uns über den Einfluß klar geworden zu sein, den er auf den seiner Gemeinde haben will. Es gibt nun einmal nichts in Leben und Lehre Jesu, wobei nicht das historische Urteil sich in einem dogmatischen fortsetzen möchte.

Dies wird allerdings nicht der Fall sein dürfen, solange es sich bloß um den objektiven Bestand des Kanons handelt. Stets wird man pietätvoll der Sammlung gedenken, auf deren Rollen Jesu Auge geruht hat, und diese Pietät wird vielleicht manchmal ein neu anspornendes Korrektiv in der sachlichen Erörterung über die Gestalt unserer Bibel sein, aber die Entscheidung wird dabei auf anderen maßgebenden Gesichtspunkten ruhen. Ist doch jene Schriftsammlung nicht von Jesus zusammengestellt, so daß ihre Prinzipien eine heilige Norm für unsere Kanondiskussion werden könnten, er übernimmt sie vielmehr als ein Gut, das vor ihm und ohne ihn entstanden ist, das sich darum die gleiche Nachprüfung wird gefallen lassen müssen wie jegliche Schöpfung des Menschengeistes. Wir werden es mit stiller Freude begrüßen, daß er schon in allen Büchern gelesen hat, die uns heut im Alten Testament geboten werden, und daß schon damals genau so die apokryphische

Literatur davon ausgeschlossen ist, als es heut im lutherischen wie reformierten Kanon geschieht, aber wir bleiben uns dessen vollauf bewußt, daß die sachlichen Motive für die Bestimmung des Umfanges auf einer anderen Basis ruhn. Sie gehen immer von der Frage aus, ob es der Synagoge geglückt ist, mit ihrer Auswahl den getreuesten Ausdruck für das religiöse Leben des Volkes Israel zu schaffen. Wir werden es auf der anderen Seite ungern vermissen, daß die Dreiteilung „Gesetz, Propheten und Schriften" nicht mehr in unseren Bibeln zu finden ist. Aber das Recht oder Unrecht dieser Maßnahme wird lediglich aus Kriterien, die in der Sache selbst liegen, zu gewinnen sein. Man kann es wohl für erwägenswert halten, die ursprüngliche Gruppierung in unsere Bibeln wieder einzuführen,[1]) doch wird ihre Berechtigung nur aus ihr selbst heraus zu begründen sein. Was die Verteilung der Schriften auf die einzelnen Gruppen anlangt, gilt das Gleiche. Wenn wir weiter die neutestamentlichen Bücher nicht ohne weiteres unter die alttestamentlichen stellen, sondern sie als ein gesondertes Ganzes zusammenfassen und damit die Abgeschlossenheit des Alten Testamentes anerkennen, so ist dieser Tatbestand nicht unter dem Gesichtspunkt geschaffen, daß schon dem Kanon Jesu nichts mehr hinzugefügt werden durfte. Wohl berührt es angenehm, daß er diesem Faktum entspricht. Aber der wirkliche Anlaß, jene Eigentümlichkeit des alten Kanons beizubehalten, liegt in der grundsätzlichen Unterscheidung, die wir zwischen ihm und dem neuen, der Religion Mosis und dem Evangelium Jesu machen. Bei dem sprachlichen Charakter der Jesusbibel versteht es sich von selbst, daß er für uns nicht verbindlich sein kann. Und wäre es weiter nichts als das Gesetz, daß wir die Bibel in die Landessprache übersetzten, wie Jesus

[1]) Fr. Buhl, Kanon . . . S. 73 f.

die seine in einem aramäischen Targum gelesen hat, so werden wir auch hierfür die Gründe nicht einfach jenem Tatbestand entnehmen, sondern von praktischen und prinzipiellen Erwägungen ausgehen, die ihre eigene Beweiskraft haben.

Ganz entgegengesetzt wird die Antwort lauten, fassen wir das Werturteil ins Auge, das Jesus über das Alte Testament gehabt hat. Nicht bloß pietätvoll will es angeschaut werden, sondern es will dem unseren konstitutiv gegenüberstehen. Nicht bloß will es daran erinnern, daß das unsere mit ihm identisch sein könnte, wobei aber die Entscheidung anderen Gesichtspunkten zu überlassen wäre, sondern es will daran erinnern, daß es mit ihm identisch sein sollte, wobei die Norm lediglich dem Urteil Jesu zu entnehmen ist. Eine wichtige Voraussetzung alles christlichen Bewußtseins ist die, daß die Glaubensaussage Jesu für die eigene entscheidend ist. Mag Jesus in der Kanonfrage sich lediglich den Besitz seiner Zeit angeeignet haben, mag er in Sachen des Weltbildes keine neuen, allgemeingültigen Positionen geschaffen, über geschichtliche Notizen nicht anders geurteilt haben, als die vulgäre Meinung es getan hat, auf dem Gebiet des religiösen Lebens ist er die Norm, an der sich unsere Erfahrung immer wieder wird revidieren müssen. Er ist der Weg zum himmlischen Ziel, der Vermittler von Wahrheit und Leben (Joh. 14, 6). Sein Urteil über die Schrift ist aber solch eine Aussage religiöser Natur. Denn in dem Maße, als das Verständnis für das Wirken des Heiligen Geistes nur dem Glauben offen steht, gilt dies auch für das Verständnis der Schrift, die ein Ausschnitt aus diesem großen Rahmen der Geisteswirksamkeit ist. Ist aber Jesu Stellungnahme zur Schrift eine Betätigung seines Glaubens, so ist sein Urteil verbindlich für seinen Jünger. Wie er die Schrift angesehen hat, soll sie sein Jünger auch ansehen, gehorchen allem, was Christum treibt, frei sein gegenüber dem, was nicht

Christum treibt. Es gilt davor auf der Hut zu sein, den Wert des Alten Testamentes zu unterschätzen. Im altchristlichen Gnostizismus hat es eingesetzt, im modernen Christentum ist es wieder aufgelebt, nur den Abstand der ersten biblischen Religion gegenüber der anderen zu empfinden, nur in ihr die überwundene Vorstufe zu sehen. Der Blick auf Jesus bringt zum Bewußtsein, daß Geist in jenen Formen ruht. Aber auch eine Überschätzung des Alten Testamentes ist zu vermeiden. Die Gemeinde, die es als einen entweihenden Angriff auf ihr Heiligstes empfindet, wenn das Relative am Alten Testament hervorgehoben wird, — und dies Empfinden reicht ebenfalls tief in die Gegenwart hinein — steht nicht im Einklang mit Jesu Willen. Sie leitet sein Ruf dazu an, auch die wertlosen Formen zu erkennen, in die die Offenbarung gebettet ist. Gehorsam und Freiheit, nicht das eine oder das andere, beides nebeneinander, das muß die Stellung des Christen zum Alten Testament werden, weil es Jesu Stellung ist.

Stellenregister.

A. Altes Testament.

B. Apokryphen und Pseudepigraphen.

C. Neues Testament.

D. Griechische und lateinische Schriftsteller.

E. Talmudische und verwandte Literatur.

Mischna.

Babylonische Gemara.

Jerusalemische Gemara.

Thosephtha.

Nachtalmudische Traktate.

Midrasche.

Von demselben Verfasser erschien:

Die außermasoretischen Übereinstimmungen zwischen der Septuaginta und der Peschittha in der Genesis (XX. Beiheft der Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft).

Verlag von A. Töpelmann in Gießen.